

T. Tankut Soykan

Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler

UTOPYA

YAYINLARI



T. TANRIUT SOYKAN

1971 yılında Kırklareli'nde doğdu. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden mezun olduktan sonra İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Kamu Hukuku Ana Bilim Dalında Yüksek Lisans eğitimi aldı. Halen İstanbul Üniversitesi Adalet Yüksekokulu'nda araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır. Çalışmalarını Hukuk Tarihi ve Genel Kamu Hukuku alanlarında yoğunlaştırmıştır.

©Ütopya Kitabevi Yayınları

Tarih Dizisi: 1

Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimler

T. Tankut Soykan

Dizgi ve Mizanpaj

Ütopya Kitabevi

Kapak Düzeni

Ali Şimşek

Ön Kapak Resmi

Rumların evlilik törenlerinden bir sahne

*Louis Dupre, Voyage a Athènes et a Constantinople, ou Collection de
Portraits, de vues et de Costumes Grecs et Ottomans*

Arka Kapak Resmi

Ermeni tüccarlar

*B. Tatikian, Smyrna [A Collection of 70 Lithographed Plates, by B.
Tatikian of Smyrna. Loose in 3 Boxes]*

Düzelti

Tugay Soykan ve Volkan Ültünç

Baskı ve Cilt

Sezai Ekinci Matbaası (0216) 482 13 56

ISBN 975-6742-00-3

Birinci Baskı, Ocak 2000, İstanbul

Tüm yayın hakları Ütopya Kitabevi'ne aittir.

Ütopya Kitabevi-1999

Mühürdar Caddesi Akmar Pasajı 29/B Kadıköy-İstanbul Tel: 0216 346 46 30

T. TANKUT SOYKAN

OSMANLI
İMPARATORLUĞU'NDA
GAYRİMÜSLİMLER

Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda Gayrimüslimlerin Hukuki Statüsü

tüm hayranlığımıla
Şahnur'a

İÇİNDEKİLER

Kısaltmalar	IX
Önsöz	XI
GİRİŞ	I

Birinci Bölüm

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAKİ GAYRİMÜSLİMLERİN HUKUKİ STATÜSÜNÜN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

I. Kafir	25
II. Dâr	44
III. Harbî	50
IV. Cihad	53
V. Zimmî	68
VI. Eman	74

İkinci Bölüm

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDA
GAYRİMÜSLİM TEBAAYA
UYGULANAN HUKUK

I.	Zimmilere Uygulanan Hükümlerin Genel Özelliği.....	83
II.	Zimmilerin Can ve Mal Güvenlikleri.....	92
III.	Özel Hukuk Alanında Zimmilerin Tabi Oldukları Hükümler	
	Borçlar ve Ticaret Hukuk Açısından Zimmiler.....	101
	Aile Hukuku Açısından Zimmiler	108
	Miras Hukuku Açısından Zimmiler	117
	Zimmilerin Vakıflarının Tabi Olduğu Hükümler .	123
IV.	Kamu Hukuku Alanında Zimmilerin Tabi Oldukları Hükümler	
	Ceza Hukuku Açısından Zimmiler	128
	Usul Hukuku Açısından Zimmiler.....	139
	Zimmilere Tanınan Dini İmtiyazlar.....	145
	Zimmilerin Devlet Bürokrasisinde Yer Almaları.....	156
	Vergi Hukuku Açısından Zimmiler	162
	Zimmilere Yönelik Sosyal Kısıtlamalar	176
V.	Gayrimüslim Milletlerin Tanınması	188
	Rumlar	192
	Ermeniler	210
	Yahudiler	216
SONUÇ	227
Kaynakça	253
Dizin	265

KISALTMALAR*

B.	: Bası.
Bkz.	: Bakınız.
C.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
dn.	: Dipnot
Ed.	: Editör.
Haz.	: Hazırlayan.
Ibid	: Aynı yerde.
İBBKİBY	: İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı.
k.y.	: Kent yok.
loc.cit.	: Yazarın yukarıda adı geçen en son çalışması.
op.cit.	: Yukarıda adı geçen çalışma.
p.	: Sayfa.
passim.	: Eserin tümü.
pp.	: Sayfalar.
s	: Sayfa
S	: Sayı.
Trans.	: Çeviren.
T.T.K.	: Türk Tarih Kurumu.
t.y.	: Tarih yok.
Vol.	: Cilt.

* Bu çalışmadaki atıflar Türkkaya Ataöv'ün "Bilimsel Araştırma El Kitabı"nda öngörölmüş sisteme göre yapılmıştır.

ÖNSÖZ

Elinizdeki bu kitap, 1997-1998 öğretim yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün Kamu Hukuku Yüksek Lisans Programında hazırladığım ve jüri tarafından oybirliği ile kabul edilen "İstanbul'un Fethinden Tanzimat'a Kadar Olan Dönemde 'Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Zimmîlerin Hukukî Statüleri" isimli yüksek lisans tezime dayanmaktadır. Söz konusu tezimi yayına hazırlarken sayın hocalarım Doç. Dr. M. Tevfik Özcan, Doç. Dr. Oktay Uygun ve Yard. Doç. Dr. Murat Önderman'ın değerli önerilerini dikkate aldığım gibi, bu süreçte yaptığım bazı yeni okumalarla da metnin içeriğini zenginleştirmeye çalıştım.

Bu çalışma, konuya ilgi duyanlara ve bu konuda çalışacak genç araştırmacılara Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gayrimüslimlerin tâbi oldukları hukuk ile ilgili derli toplu ve kısmen ayrıntılı bir bilgi sunmayı hedeflemektedir. Bu yapılırken, ayrıca soruna ilişkin bazı hatalı yaklaşımların eleştirisinin ortaya konulmasına da çalışılmıştır. Zira, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gayrimüslimlerin durumu ile ilgili yapılan güncel tartışlar genelde ilgi çekici bulunmakla birlikte, bu tartışmalar yapılırken, Gayrimüslimlerin tâbi oldukları hukukun değerlendirilmesinde, çoğunlukla bugünkü değerlerimize dayanılarak, söz konusu hukuk eleştirilmekte veya savunulmaktadır. Oysa, böyle bir yaklaşım

tarihsellikten uzaktır; Gayrimüslimlerin hukukunu meydana getiren normların ortaya çıkışının, bu normlarda daha sonra meydana gelen değişmelerin ve son olarak söz konusu normların tamamen terk edilişinin nedenlerini anlamamızı güçleştirmektedir. Bu nedenle, konu ile ilgili yapılacak çalışmaların, bu hatalı yaklaşımları aşacak bir perspektife sahip olması gerekmektedir. Burada böyle bir bakış açısının geliştirilmesine katkıda bulunmak da amaçlanmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gayrimüslimler ile ilgili yaptığım bu çalışma yaklaşık iki yıl sürdü. Eğer yoğun bir çalışma temposuna girmeseydim ve yeterli destek alamasaydım bu süre içerisinde muhtemelen bu eseri meydana getiremezdim. Çünkü konu son derece genişti ve okunması gereken çok sayıda kaynak bulunuyordu. Bu nedenle, İstanbul Üniversitesi Adalet Yüksekokulu müdürümüz sayın hocam Prof. Dr. Füsun Sokullu-Akıncı'nın kurumumuzun idaresinde yarattığı insani ve huzurlu ortamın diğer akademik personelin olduğu gibi benim de çalışmalarına son derece olumlu bir katkısının bulunduğunu belirtmeliyim. Diğer yandan mesleğe atılmamda ve akademik çalışmalarımda belirleyici bir rol oynamış olan değerli hocam ve tez danışmanım Doç. Dr. M. Tevfik Özcan'ın da araştırma boyunca önüme çıkan sorunları aşmamda ve çalışmanın tamamlanmasında büyük katkıları oldu. Kendisinde doğal olarak bulunan idealist enerji, bana her türlü güçlkle baş etmemde, bir örnek teşkil etti. Aynı şekilde, sayın hocalarım, Yard. Doç. Dr. Murat Önderman, Doç. Dr. Oktay Uygun, Doç. Dr. Turgut Tarhanlı ve Prof. Dr. Cemal Bâli Akal ile yapmış olduğum tartışmaların ve kendilerinin yol göstericiliklerinin de bu çalışmanın tamamlanmasında bana çok yardımcı olduğunu ifade etmeliyim. Ayrıca kimi kaynakların bulunmasında sevgili Yorgo Benlisoy'un katkılarını da unutmam mümkün değil. Tüm bu değerli insanlara bana karşı göstermiş oldukları ilgi ve yardımlarından dolayı müteşekkirim. Ayrıca, kitabın yayınlanması işini üstlenen Ütopya Kitabevi'nin sahibi sevgili dostum Cenk Ağacabay ile düzeltmeleri yapan Vol-

kan Ükünç ve kardeşim Tugay Soykan'a da gösterdikleri özenli çalışmalardan dolayı teşekkür ediyorum. Son bir teşekkür borcum ise, akademik faaliyetlerimin çok ötesine uzanıyor. Bu kitap, o sınımsız ve tutkulu sevgisiyle bana peşinde koştuğum ideallerime ulaşma enerjisini veren sevgili eşim Şahnur Soykan'a adanmıştır.

GİRİŞ

Osmanlı İmparatorluğu, tarihteki son fetihçi İslam İmparatorluğudur. Bu nedenle Wittek, Osmanlı İmparatorluğu'nun Yeni Çağ'ın başlangıcından çok yakın yıllara dek modern çağların egemen İslam gücünü temsil ettiğini belirtmektedir¹. Gerçekten Osmanlılar, kökenlerinde bulunan gazi-uç beyliği karakterine² de uygun olarak, özellikle XV. ve XVI. yüzyıllarda, İslam'ın Cihad bayrağını Avrupa'nın Güneydoğusunda dalgalandırmış ve Rusya dışında tüm Ortodoks Hristiyan Dünyasını İslam'ın egemenliği altına alarak Viyana önlerinde Katolik Hristiyan Dünyasının sınırlarını zorlamaya başlamışlardı. Osmanlılar Hristiyan Dünyası karşısında elde ettikleri bu zaferlerin sonucunda, egemenliklerini Doğudaki Sünni İslam Dünyasına da kabul ettirebilmişlerdi. Böylece Osmanlı İmparatorluğu, sınırlarının en geniş olduğu zamanlarda Balkanlar'ı, Ege ve Doğu Akdeniz Adalarını,

1 Paul Wittek, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktaş, İstanbul, Sistem Ofset Matbaacılık Yay. Ve Tic. Ltd. Şti, 1985, s. 11-13.

2 Ibid., s. 25. Osmanlı İmparatorluğunun kökenine ilişkin olarak Wittek'in geliştirmiş olduğu bu teze kısaca "Gazi Tezi" ismi verilmektedir. Bu tez fazla genelleştirici olduğu gerekçesiyle eleştirilmekle birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluşuna dair açıklayıcılığını korumaktadır. Bu konu ile ilgili olarak ayrıca bkz.: Sencer Divitçioğlu, *Osmanlı Beyliği'nin Kuruluşu*, İstanbul, Eren Yay., 1996; Fuat Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1959; Halil İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vezirler*, Üç. B., Ankara, T.T.K. Basımevi, 1995.

Anadolu'yu, Kırım dahil Karadeniz'in tamamını, Kafkasya'yı, Batı İran'ı, Mezopotamya'yı, Suriye ve Filistin'i, Arap Yarımadası'nın önemli bir kısmını, Mısır'ı ve Fas'a kadar olan Kuzey Afrika kıyılarını egemenliği altına alan büyük bir İslam İmparatorluğu halini almıştı³.

Osmanlıların egemenliği altında bulunan geniş topraklarda etnik kökenleri, dilleri, dinleri ve gelenekleri birbirinden farklı bir çok halk yaşıyordu. Balkanlar'da ve Ege adalarında yaşayan halkların çoğunluğunu Müslüman olmayan topluluklar oluşturmaktaydı⁴. Barkan, 1520-1535 yılları arasında yapılmış olan sayımlara dayanarak Rumeli Eyaletinde 194.958 Müslüman haneye karşılık, 832.707 Hristiyan ve 4.134 Yahudi hane bulunduğunu belirtmektedir⁵. Balkanlar'daki Hristiyanların büyük bir kısmı Ortodoks mezhebine mensuptu. Bu Ortodoks cemaat bir çok etnik topluluktan oluşuyordu. Sırlar, Yunanlılar, Güney Arnavutluk'ta yaşayan Arnavutlar, Bulgarlar, Ulahlar (Moldova'da, bizdeki diğer adıyla Boğdan'da yaşayan halk) ve Kuman Türkleri Ortodoks mezhebini dindiler⁶. Buna karşılık Kuzey Arnavutluk'ta bulunan Arnavutlar, Macarlar ve Levantenler gibi Katolik Hristiyanlar da Ortodokslara nispetle az sayıda olmakla birlikte İmparatorluk topraklarında yaşıyorlardı. Ayrıca Balkanlarda çok sayıda Hristiyan Çingeneye de rastlamak mümkündü. Sonradan Müslümanlığa geçecek olan Bogomil mezhebine bağlı Boşnaklar ise, *heretic* bir Hristi-

3 Osmanlı egemenliği esas olarak Balkanlar, Anadolu ve Suriye'deki topraklarda doğrudan bir nitelik taşıyordu. Diğer eyaletler ise, son derece geniş bir özerklik çerçevesinde imparatorluğa bağlanmışlardı Albert Howe Lybyer, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, çev. Seçkin Cilizoglu, İstanbul, Süreç Yayıncılık, 1987, s. 38-40.

4 Tanju Sarı, *Gezginlerin Gözüyle Bir İmparatorluk: İngiliz Seyahatnamelelerinde 17. Yüzyıl Osmanlı İktisadi Yapısı*, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1998, s. 65-71.

5 Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul, No: 1-4, (Ekim 1953-Temmuz 1954), s. 237.

6 Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995, C. I, s 163-164; Salâhi R. Sonvel, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1993, p. 24.

yan cemaatti. Yahudiler, esas olarak şehirlere yerleşmişlerdi. Yahudi nüfusunun en yoğun olduğu Balkan şehri Selenik'ti. Osmanlı İmparatorluğu'nda Avrupa'da uğradıkları baskı ve zulümlerden kaçarak padişahların himayesine sığınmış çeşitli Yahudi cemaatlerin yanı sıra, çok eski dönemlerden beri bu coğrafyada yaşamakta olan Yahudi toplulukları da vardı. Anadolu'da ve imparatorluğun Güneyindeki Arapça konuşulan eyaletlerinde ise, Müslümanlar çoğunlukta idi. Mantran, Küçük Asya'da 388.397 Müslüman haneye karşılık 31.725 Müslüman olmayan hane bulunduğunu yazmaktadır⁷. Anadolu'daki Müslüman olmayan halklar asıl olarak Ortodoks ve Gregoryen mezheplerine bağlı Hristiyanlar ile Yahudilerden meydana geliyordu. Ortodoks mezhebine dahil olanlar içinde Yunanlılar, Anadolu'daki Hellenleşmiş yerli halklar ve Karamanlı Türkleri bulunuyordu. Ermenilerin büyük bir çoğunluğu Gregoryen mezhebine dahildi. Ayrıca, Haçlı seferlerinin, Venedik ve Ceneviz yönetimlerinin etkisiyle Anadolu'da az sayıda da olsa Katolik Yunanlı ve Ermeni vardı. Güneydoğu Anadolu, Suriye, Mezapotamya, Lübnan, Filistin, Mısır ve Kuzey Afrika kıyılarındaki Müslüman olmayan halklar ise, Osmanlı egemenliğinin buraya ulaşmasından çok önce Müslüman Arap fatihlerin egemenliklerine boyun eğmişlerdi. Süryaniler esas olarak Güneydoğu Anadolu ve Suriye'de yaşıyorlardı. Maruniler Lübnan'a yerleşmişlerdi. Mısır'da Süryaniler gibi Monofizit olan Kıptiler en kalabalık Hristiyan nüfusu oluşturmuyordu. Bizans egemenliğinin kalıntıları olan Ortodoks Melkitler bu bölgede az sayıdaydılar. Ayrıca Kudüs ve çevresinde Katolik Latinlere de rastlamak mümkündü. Yahudiler ise, Kudüs, Safed, Şam, Kahire ve İskenderiye gibi şehirlerde yoğunlaşmışlardı⁸. Hristiyan ve Yahudi cemaat-

⁷ Mantran, *op.cit.*, s. 167.

⁸ H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Vol. I, 3th. Impr., London, Oxford University Press, 1965, pp. 225-231; Yavuz Ercan, "Türkiye'de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki, İctimai ve İktisadi Durumu," *Belleten*, Ankara, C. XLVII, No: 188 (1983) s. 1128-1132.

lerinin yanı sıra başka Müslüman olmayan cemaatler de Osmanlı egemenliği altında varlıklarını sürdürebilmekteydiler. Örneğin, Musul yakınlarındaki Sincar Dağı çevresinde son derece küçük, fakat isyankar bir cemaat olarak Yezidiler yaşıyordu⁹. Daha sonra Marunilerle ölüm-cül bir mücadeleye girişecek olan Dürzilerin yaşam alanı ise, Lübnan ve çevresiydi¹⁰. Hatta, Osmanlı egemenliği altında bulunduğu sürece Azerbaycan'da yaşayan az sayıda kalmış bazı Mecusilerin¹¹ de Osmanlı tebaası haline geldikleri düşünülebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal yaşam, bu etnik ve dinsel çokluk dikkate alınarak, İslam dininin esasları çerçevesinde düzenlenmişti. Siyasal ve hukuksal yapısı İslami temellere dayanan bir devlet olan Osmanlı İmparatorluğu'nda, daha önceki İslam İmparatorluklarında da olduğu gibi, Gayrimüslimlere, Müslümanlardan daha aşağı bir statüde kalmalarına dikkat edilmek şartıyla, padişahların tebaaları olarak imparatorluk topraklarında yaşama hakkı tanımaktaydı. Buna bağlı olarak, Müslüman olmayan uyrukların dahil oldukları geleneksel cemaat yapılarının varlıklarını sürdürmelerine de imkan tanınıyordu. Osmanlı yönetimi tarafından bu cemaatlere geniş bir özerklik verilmişti¹². Rum-Ortodokslar, Ermeni-Gregoryenler, Katolik Levantenler,

9 Evliya Çelebi, kitabında Sincar Dağı'ndaki Yezidilere köyleri yağma etmeleri ve yol kesicilik yapmaları nedeniyle Osmanlıların bir operasyon yaptıklarından bahsetmektedir. Mustafa Nihat Özön (Haz.), *Seyahatname*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, t.y., s. 403-410. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Turgut Akpınar, *Türkler'in Din ve Halklık Tarihi*, İstanbul, İletişim Yay., 1999, s. 137-178.

10 Orhan Şaik Gökyay (Haz.), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Toplamı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini*, 1. Kitap, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996, s. 74. Ayrıca Dürziler ile ilgili olarak bkz. *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati)*, C. III, İstanbul, Maarif Basımevi, 1945, s. 665-80.

11 V. F. Bühner, "Mecus", *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati)*, C. VII, İstanbul, Maarif Basımevi, 1957, s. 441-447.

12 Benjamin Braude ve Bernard Lewis, "Introduction," *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, Ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, C. I, New York, Holmes and Meier Publishers Inc., 1982, p. 1.

Kıptiler, Süryaniler, Maruniler, Rabbaniler ve Karailer gibi bir çok dinsel cemaat, Müslüman olmayan kişilerin yaşamlarında çok önemli bir rol oynuyordu. Bu cemaatler, marketlerindeki ibadetlerini, eğitimlerini, hastaneler, yoksullar ve yaşlılar için bakım evleri kurmak suretiyle sosyal güvenliklerini, aralarındaki ihtilaflarda adaletin dağıtılması işlemlerini dinsel liderlerinin ve örgütlerinin öncülüğünde hep kendi aralarında hallediyorlardı¹³. Genellikle her bir cemaat, kentsel ve kırsal yaşamlarında kendi mahallelerinde ve köylerinde yaşıyorlardı. Burada yaşam, Müslüman cemaat-tekine benzer bir şekilde, kilise veya havra çevresinde örgütleniyordu. Dinsel liderlerin çok geniş yetkileri vardı. Dini konularda yargılama ve ceza verme iktidarına sahiptiler. Hemen hemen her biri kilisenin yanında veya içinde olan okulların işletilmesi ve bizzat eğitimin verilmesi de yine papazlar tarafından gerçekleştiriliyordu. Osmanlı yönetiminin bu okullara ve ders programlarına karışması söz konusu değildi¹⁴. Dini liderler ayrıca Osmanlı yönetimi ile cemaati arasındaki ilişkileri de kuruyorlardı¹⁵. Tüm bu koşullar Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayan cemaatlerin dinlerini, dillerini ve geleneksel yaşam tarzlarını korumalarına olanak sağlıyordu. İmparatorluk sınırları içinde altmış kadar dil konuşulmaktaydı. Arap alfabesinin yanı sıra, Yunan, Ermeni, Latin ve İbrani alfabeleriyle de bir çok eser yazılıp okunmaktaydı¹⁶. Ayrıca yerli halk, Müslüman yöneticilere kendi dillerinde dilekçe verebiliyor ve bu dilekçeler tercüme edildikten sonra işleme konuluyordu¹⁷.

13 Stanford J. Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 151.

14 Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, C. I-II, İstanbul, Eser Kültür Yay., 1977, s. 725.

15 Gibb and Bowen, *op.cit.*, pp.237-38.

16 Orhan Koloğlu, "Arap Harfleri Kullanmayan 'Millet'lerdeki Dil Sorunlarının Osmanlı'nın Son Yüzyılındaki İç Gerginliklere Katkısı," *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, Ed. Hamdi Can Tuncer, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 72-73.

17 İlber Ortaylı, "İstanbul'un Fethi ve Üçüncü Roma Nazariyesi." 1. İstanbul'un Fethi Konferansı 24-25 Mayıs 1995, İstanbul. İBBKİBY, s. 186.

Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan halkların bu dinsel, kültürel ve etnik çeşitliliği ile toplumsal yaşamın çok renkliliği tarihçilerin, sosyal bilimcilerin ve araştırmacıların da-ima ilgisini çekmiştir. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayanların toplumsal, ekonomik ve hukuksal yaşamı ile ilgili bir çok araştırma yapılmıştır ve halen bu konudaki araştırmalar devam etmektedir. Osmanlı İmparatorluğu'nun yayılmış olduğu toprakların genişliği, Osmanlıların bu topraklardaki egemenliğinin süresi ve Müslüman olmayan cemaatlerin çeşitliliği nedeniyle bu çalışmalar genellikle bölgesel, zamansal, cemaatsel ve bağlamsal olarak sınırlandırılmıştır¹⁸. Bu durum, araştırılan

18 Ancak konuyu bir bütün olarak ele alan çalışmalar da yok değildir. Örneğin, Bilal Eryılmaz'ın "Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi" isimli çalışmasında, imparatorluktaki Müslüman olmayan uyrukların hukuki statülerinde ve yönetimlerinde meydana gelen değişimler, kuruluştan çöküşe kadar olan tarihsel gelişmeler içinde, bir bütün olarak incelenmiştir. Fakat bu çalışma daha çok ikinci elden kaynaklara dayanmaktadır. Editörlüğünü Benjamin Braude ve Bernard Lewis'nin yaptığı "Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society" isimli iki ciltlik derlemede de bir çok tarihinin yazmış olduğu makaleler ile konu son derece geniş ve derinlikli bir biçimde ele alınmıştır. Yine de, bu birkaç istisna dışında bu konu ile ilgili çalışmalar çoğunlukla çeşitli yönlerden sınırlandırılmışlardır. Örneğin, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayanların durumlarını zamansal olarak sınırlandırılmış bir çerçevede inceleyen çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Gülnihal Bozkurt, "Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)" başlıklı kitabında sorunu hukuk tarihi çerçevesinde ve Tanzimat'tan Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına kadar olan dönemle sınırlı olarak incelemiştir. Ayrıca Salahi R. Sonşel'in de aynı dönemi kapsayan, ancak genel tarih perspektifiyle yazılmış "Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire" adlı bir kitabı bulunmaktadır. Yavuz Ercan'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman Olmayan Halkın Hukukî ve İhtimal Durumu (1300-1600)" isimli basılmamış doktora tezi ise, kuruluş ve klasik dönemle sınırlandırılmış bir çalışmadır. Ayrıca Osmanlı İmparatorluğu'ndaki belirli bir Müslüman olmayan cemaati inceleyen çok sayıda araştırma da bulunmaktadır. Örneğin; Yahudiler ile ilgili olarak Benard Lewis'in "Notes and Documents from the Turkish Archives: A Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire" ve "The Jews of İslam", Avram Galanti'nin "Türldler ve Yahudiler", Moshe Sevilla-Sharon "Türkiye Yahudileri", Ferudun M. Emecen'in "Unutulmuş Bir Cemaat Manisa Yahudileri", Aryeh Shmuelevitz'in "Administrative, Economic, Legal and Social Relations in the Ottoman Empire in the Late 15th and 16th Centuries, the Case of

konuların derinlikli bir şekilde incelenmesine imkan sağlamak kaygısından ileri gelmektedir. Dolayısıyla, bu çalışma da son derece geniş kapsamlı böyle bir konunun çeşitli yönlerden sınırlandırılması suretiyle araştırılmasına dayanmaktadır.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayanların hukuki statüleri ile ilgili bir çalışma isminden de anlaşılacağı gibi, öncelikle bir hukuk tarihi çalışması olması itibarıyla sınırlandırılmıştır. Burada Osmanlı Hukuk Tarihinin son derece önemli bir konusu incelenmekte ve soruna hukuk

Jewish Community, as Reflected in Responsas" isimli çalışmaları; Hristiyanlar ile ilgili olarak ise, F. W. Hasluck'ın "Christianity and Islam under the Sultans", Papadopoulos'un "Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination", N. Pantazopoulos'un "Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rise", Steven Runciman'ın "The Great Church in Captivity", Yavuz Ercan "Kudüs Ermeni Patrikhanesi", Adevis K. San Jian'ın "The Armenian Communities in Syria under Ottoman Dominion", Malachia Ormanian'ın "The Church of Armenia", Hüdai Şentürk'ün "Osmanlı Devletinde Bulgar Meselesi", Charles Frazee'nin "Catholics and Sultans" adlı araştırmaları çok önemlidir. Bunların yanı sıra, Müslüman olmayanların durumlarını farklı sorunlar çerçevesinde ele alan son derece yararlı çalışmalar da bulunmaktadır. Hoşgörü-lülük sorunu çerçevesinde bir inceleme olarak Rudi Paret'in "Toleranz und Intoleranz im Islam" adlı bir kitabı vardır. Ayrıca "Multicultural Citizenship" de Will Kymlicka, çok kültürlülük açısından Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayanların durumuna değinmiştir. Müslüman olmayanların giymek zorunda oldukları kıyafetler ve yalıtılmaları sorunu da çok işlenen bir konudur. Bu konuda Ilse Lichtenstadter'in "The Distinctive Dress of non-Muslims in Islamic Countries", Habib Zayat'ın "The Distinctive Sings of Christians and Jews in Islam", Eliyahu Ashtor'ın "The Social Isolation of Ahl Abd-Dhimma" isimli makaleleri bulunmaktadır. Müslüman olmayanların ekonomik etkinlikleri ve ödedikleri vergiler ile ilgili çok sayıda araştırma bulunmaktadır. Bunlardan Ali İhsan Bağış'ın "Osmanlı Ticaretinde Gayrimüslimler", Yavuz Ercan'ın "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar", Boris Christoff Nedkoff'un "Osmanlı İmparatorluğunda Cizye" ve Halil İnalcık'ın "İslam Arazi Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesi" adlı çalışmaları ilk akla gelenlerdir. Ayrıca imparatorlukta Müslüman olmayanların durumu demografik açıdan da incelenmiştir. Justin McCarthy'nin "Muslims and Minorities, The Population of Ottoman Anatolia and the End of the Empire" ve Ali Güler'in "Osmanlı Devletinde Azınlıklar" çalışmaları bu türden araştırmalardır. Son olarak, Gibb ve Bowen'in "Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East" isimli eserlerinde olduğu gibi, çeşitli genel toplum tarihi çalışmalarında da Müslüman olmayanların durumlarının ayrıntılı bir şekilde ele alınmış olduğu görülmektedir.

tarihi açısından yaklaşılmaktadır. Bu yönüyle bu çalışma bir genel tarih çalışmasından daha dar kapsamlıdır. Arsal'ın da belirttiği gibi, genel tarihin, bir dönemin bütün olaylarına değinmesine karşın, hukuk tarihi sadece hukukun gelişimine etki eden olayları ve olguları ele almaktadır¹⁹. Bu nedenle, bu çalışmada Müslüman olmayanların hukuki statülerinin oluşumuna ve gelişimine önemli bir etkisi olmayan Müslüman olmayanlar ile ilgili durumlar ve olaylar incelenmiştir. Örneğin, Müslüman olmayanların yazınsal veya mimari faaliyetleri, gelenekleri ve günlük yaşamları, çalışma hayatları, hukuki konuları ilgilendirmedikleri oranda inceleme dışında tutulmuştur. Burada ele alınan sorun asıl olarak hukuki bir sorundur. Bu nedenle araştırma konusuna hukuk tarihi metodolojisi ile yaklaşılmaktadır.

Osmanlı Gayrimüslimleri ile ilgili bir hukuk tarihi çalışmasında öncelikle ele alınması gereken konu, Müslüman olmayanların hukuki statülerini düzenleyen hukuk kurallarının neler olduğunun ve bu kuralların tarihsel süreç içerisinde nasıl bir gelişme gösterdiğinin tespit edilmesidir. Burada bizi asıl ilgilendiren nokta ilgili hukuk kurallarının neyi emrettikleridir. Dolayısıyla emredilen hukuk kurallarının uygulanıp uygulanmaması veya yanlış uygulanması bu çalışma açısından ancak tali bir öneme sahiptir. Yine burada temelde Yüksek İslam'ın, yani ulemanın yorumladığı ve devletin kabul ettiği İslam'ın emrettiği kuralların incelenmesi söz konusu olmaktadır²⁰. Buna karşılık, Halk

19 Sadri Maksudi Arsal, *Umumi Hukuk Tarihi*, İki. B., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yay., 1944, s. 3-4.

20 Bu çalışmada, İslam'ın Müslüman olmayanlar ile ilgili olarak ortaya koyduğu hükümlerin konunun incelendiği dönem içinde yürürlükteki Osmanlı Hukukuna ne şekilde kaynaklık etmiş olabileceği araştırılmıştır. Bu çalışma bir ilahiyat çalışması değildir. Bir diğer anlatımla, İslam'ın evrensel olarak diğer dinlere nasıl yaklaştığı araştırma konusunun dışındadır. Bu konuda yapılmış ilahiyat çalışmalarına örnek vermek gerekirse, şu kitapların isimleri sayılabilir: Hüseyin Yılmaz, *Kur'an Işığında Müslim- Gayrimüslim Münasebetleri*, İstanbul, Kayihan Yay., 1997; M. Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar*, Ankara, İ.D.V. Yay., 1995; Yunus Vehbi Yavuz, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul, Sahafılar Kitap Sarayı, t.y. Ancak burada yukarıda adı geçen çalışmalardan farklı olarak, sadece belli bir dönemdeki, Gayrimüslimler ile ilgili

İslamı'nda Müslüman olmayanlar ile ilişkilere nasıl yaklaşıldığı sorunu üzerinde yoğunlaşmamıştır²¹. Bu nedenle, çalışma, dönemin Müslüman olmayanlar ile ilgili pozitif hukukunun, yani yürürlükteki ilgili hukuk kurallarının bulunması ve incelenmesine odaklanmıştır. Buradaki temel gaye, Osmanlı Hukukunun Müslüman olmayanların her türlü siyasal ve sosyal ilişkilerini ne şekilde düzenlediğini ortaya koymaktır. Söz konusu ilişkiler, Müslüman olmayanların İslam Devleti ve Müslümanlar ile, ve ayrıca, kendi cemaatleri ve diğer Müslüman olmayan cemaatler ile ilişkilerini kapsamaktadır. Bir diğer anlatımla, bu çalışmada Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayanların sahip oldukları hakların ve uymak zorunda oldukları kuralların neler olduğu tespit edilmeye çalışılmaktadır. Ancak burada sadece bu kuralların tespit edilmesiyle yetinilmemekte, bunların bilimsel bir şekilde çözümlenmesi de hedeflenmektedir. Tespit edilen hukuk kurallarının çözümlenmesi yapılırken ise, hukukun temel kavramlarının ışığı altında, bu hukuk kurallarının oluşumuna etkide bulunan tarihsel olayların, ekonomik sebeplerin, sosyolojik etkenlerin ve düşünsel arka planın da incelenmesi yapılmaktadır. Bu yönüyle bu çalışma bir hukuk tarihi çalışması olmakla birlikte, konumuzu ilgilendiren sınırlar çerçevesinde, iktisat tarihi, sosyal tarih, siyasal tarih, hukuk sosyolojisi ve din sosyolojisi gibi çeşitli disiplinlerden de önemli bir malzemeyi içermektedir.

Osmanlı Hukuku ile ilgili bu çalışma, çalışmaya konu edilen kitle bakımından da bir sınırlandırmaya tabi tutulmuştur. Bu sınırlandırma imparatorluktaki Gayrimüslimlerin, yabancılar ve uyruklar olmak üzere, öncelikle iki gruba ayrılmış olmasına dayanmaktadır. Bilindiği gibi, Osmanlı ülkesinde sultanların tebaası olan Gayrimüslim halkın yanı sıra, ticaret, seyahat, diplomasi ve benzeri çeşitli amaçlarla gelmiş yabancı uyruklu Müslüman olmayan kişiler de bulu-

hükümler bakımından İslam'ın siyasal iktidar tarafından yorumlanması incelenmiştir.

21 Yüksek İslam ve Halk İslamı kavramları için bkz. *Atatürk Araştırma Dergisi*, s. 33-50.

nuyordu. Bu kişiler özellikle İstanbul, İzmir, Selanik, Kahire, İskenderiye gibi büyük şehirlerde bulunurlardı. Bunlar genellikle, Batılı Hristiyan devletlerin uyruklarıydılar. Örneğin İtalyanlar daha XV. ve XVI. yüzyıllarda elyaf ve meyve ticareti yapmak amacıyla İzmir'i ziyaret ediyorlardı²². Bu şehir özellikle XVII. yüzyılın başlarından itibaren Avrupalı gezginlerin ilgisini çekmeye başlamıştı. Buraya İtalyanların yanı sıra İngiliz, Fransız ve Hollandalı tüccarlar da sık sık geliyorlardı²³. Ayrıca imparatorluğun güney bölgelerinde de, özellikle dini nedenlerle bir çok Avrupalı gezgin bulunmaktaydı²⁴. XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na gelip kalma imkanını bulan İngilizler bu ülke ile ilgili bir çok seyahatname yazmışlardır²⁵. Tabii ki, yabancıların en çok uğradıkları yer imparatorluğun başkenti olan İstanbul'du²⁶. Burada Osmanlı tebaası Gayrimüslimlerin yanı sıra bir çok yabancı uyruklu Gayrimüslim de yaşıyordu. Hatta Evliya Çelebi'nin yazdıklarına bakılırsa, İstanbul'da Belide-i Kağıdhane'nin batı tarafında Hinduların kullanmakta oldukları bir Hindu tapınağı bile bulunuyordu²⁷. Yabancı diplomat ve tüccarlar, özellikle Galata'ya yerleşmişlerdi²⁸. Osmanlı uyruğu olmayan bu Gayrimüslim kitle, Osmanlı uyruğu Gayrimüslim cemaatlerin yanında Osmanlı'nın çok dinli, çok etnili mozağinin bir

22 Daniel Goffman, *İzmir ve Levanten Dünya (1550-1650)*, çev. Ayşen Anadol ve Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, s. 6-7.

23 Sarı, *op.cit.*, s. 65.

24 *Ibid.*, s. 72.

25 Tülay Reyhanlı, *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat*, Ankara, Kültür ve Turizm Bkl. Yay., 1983, s. 23.

26 İstanbul ile ilgili yabancı seyyahların yazmış oldukları Türkçe'ye çevrilmiş bir çok kitap bulunmaktadır. Bunlardan hemen akla gelen iki tanesi şunlardır: Josephus Grelot, *İstanbul Seyahatnamesi*, çev. Maide Selen, İstanbul, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş., 1998; Miss Julia Pardoe, *XVIII. Yüzyılda İstanbul*, çev. Bedriye Şanda, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997.

27 Orhan Şaîh Gökay, *op.cit.*, s. 207-208. Gökay'ın yazmalardan transkript ettiği bu bilgi Evliya Çelebi kitabın Osmanlı baskısına alınmamıştır. Bkz. Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*, İstanbul, İkdâm Matbaası, 1314.

28 Robert Mantran, *XVII. Yüzyılın İkinci Yarısında İstanbul: Kurumsal, İktisadi, Toplumsal Tarih Denemesi*, C. I, çev. Mehmed Ali Kılıçbay ve Enver Özcan, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1990, s. 39-40,

diğer parçasını oluştuyordu. Ancak, yabancı uyruklu bu Gayrimüslim topluluklar, Osmanlı uyruğu Müslüman olmayan cemaatlerin tabi oldukları hukuki statüden farklı bir statüye tabiydiler. Bunlar her şeyden önce yabancı olarak görülürler ve belirli sınırlar çerçevesinde ancak yabancılara tanınan haklardan yararlanabilirlerdi. Bu kişilerin hukuki statüsü -modern hukuk kavramlarıyla söylemek gerekirse- yabancılar hukukunun konusunu oluştururdu. Oysa bu çalışmada, Osmanlı uyruğu Gayrimüslimlerin hukuki statüleri incelenmektedir. Bu nedenle, yabancıların hukuki statüleri bu çalışmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Osmanlı uyruğu Müslüman olmayan kişilerin hukuki statüleri incelenirken ise, imparatorluğun tümünde yaşayan bütün Gayrimüslimler göz önünde bulundurulmuştur. Dolayısıyla bu çalışmada, imparatorluğun tamamındaki her gruptan Gayrimüslimlere ilişkin genel hükümlerin yanı sıra, sadece belirli bir cemaate mensup veya belirli bir bölgede yaşayan kişiler ile ilgili bazı özel düzenlemelere de yer verilmiştir.

Osmanlı Hukukunda Müslüman olmayan tebaanın hukuki statüsü ile ilgili bu çalışmada uygulanan bir diğer sınırlama incelenen dönem bakımındandır. Bu dönem, İstanbul'un 1453'teki fethinden 1859'da Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başlayan Tanzimat Dönemi'ne kadar olan periyodu kapsamaktadır. Çalışma döneminin bu zaman dilimi ile sınırlandırılmış olması, bu iki tarih arasındaki süreçte Müslüman olmayanlara uygulanan Osmanlı Hukukunun temelde değişmeden kalabilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Tanzimat döneminde Gayrimüslimlere uygulanmaya başlanan hukuk ile bundan önceki hukuk arasında çok büyük farklılıklar bulunmakta olup bu farklı dönem araştırma konusunun dışında bırakılmıştır.

Çalışmanın başlangıç tarihinin İstanbul'un fethi olayına dayandırılmasının nedeni, bu şehrin ele geçirilmesinin Osmanlılar açısından bir dönüm noktasını oluşturmasıdır. Zira, Osmanlıların Timur karşısında Ankara Savaşı'nda yenilgileriyle başlayan on bir yıllık Fetret Devri, II. Murad'ın tahta

geçmesiyle kapanmış olmakla birlikte, birleşik Hristiyan orduları önünde Rumeli’de ard arda uğranılan bozgunlar Türkleri Güney Doğu Avrupa’dan tamamıyla atılmak tehlikesiyle karşı karşıya bırakmıştı²⁹. Böylece, Osmanlı toplumu ve yönetici sınıfları Ankara bozgununu daha henüz unutamamışken, kendilerini Balkanlar’dan söküp atmakta kararlı, güçlü bir düşmanla karşı karşıya buldular. Ancak II. Murad’ın tahtı, sağlığında devrettiği oğlu II. Mehmed’ten geri almasıyla birlikte, Osmanlılar yeniden toparlanmaya başladılar. II. Murad, hükümdarlığının sonlarına doğru devleti büyük ölçüde 1402 öncesi döneme getirebilmişti. Şimdi, II. Mehmed’in tahta geçmesiyle birlikte, Osmanlıların bu başarılarını pekiştirmeleri gerekiyordu; aksi taktirde bir süre sonra yine benzer bir tehlikeyle karşı karşıya kalabilirler ve bunun sonuçları çok daha acı olabilirdi. Öte yandan II. Mehmed’in kendi iktidarını sağlamlaştırabilmesi için, Haçlılar karşısında uzlaşmacı bir siyaseti savunan Çandarlı hizbini tasfiye etmesi de zorunluydu. Bu nedenle II. Mehmed, Osmanlı topraklarının ortasında kalmış, bir çok yönden kendilerine zarar veren Bizans İmparatorluğu’nu tarih sahnesinden silmeye karar verdi. Osmanlıların Konstantinopolis’i fethetmeleriyle birlikte “Fatih”, “Sultan ül-berreyn” ve “Sultan ül-bahreyn” ünvanlarını alan II. Mehmed, Anadolu ve Rumeli’de mutlak merkezîyetçi istikrarlı bir monarşi kurdu. Osmanlı devletini gerçek anlamda bir imparatorluk haline getirdi. İslam dünyasının en büyük ve en güçlü hükümdarı olarak kabul edilerek ülkesinde büyük bir etkinlik ve otorite kazandı. Ayrıca, o Yeni Roma’yı ele geçirmekle, “Roma’nın İmparatoru” olarak egemenliğini Hristiyan dünyasına da yayabileceğine inanıyordu. Bu nedenle, şehri gerçek bir dini ve siyasi merkez haline getirmek için uğraştı. İmparatorluğun çeşitli yerlerinden getirttiği Müslümanları, Rumları, Ermenileri ve Yahudileri Kontantiniyye’ye yerleştirdi. Rum-Ortodoksların, Ermeni-Gregoryenlerin ve Yahu-

29 Erdoğan Aydın, *Fatih ve Fetih: Mitler ve Gerçekler*, Ankara, Doruk Yay., 1997, s. 16-17.

dilerin ruhani önderlerinin şehre yerleşmelerini ve cemaatlerini belli bir özerklik içinde yönetmelerini sağladı³⁰. Böylece, İstanbul şehrini, ülkedeki Rum, Ermeni ve Yahudi topluluklarının da dini ve siyasi baş kenti haline getirmeye çalıştı. Ayrıca, Fatih dönemiyle birlikte merkezileşen Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünni siyasal ve hukuksal yapısının tam anlamıyla oturushmaya başlaması, Müslüman olmayanlara Sünni İslam'ın Hanefî hukuk ekolünün öngördüğü hukuk kurallarının daha titiz bir şekilde uygulanmasının önünü de açtı³¹. Bu şekilde, Gayrimüslimlere uygulanan hukuk belli bir istikrar kazandı. Bu hukuk, Tanzimat'a kadar olan dönem içerisinde temelde aynı esaslara dayanmakla birlikte bazı kısmi değişikliklere de uğrayarak varlığını sürdürdü.

Tanzimat ile birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayanların hukuki statülerinde esaslı değişiklikler yapılmaya başlandı. Zira, 1839'a gelinceye kadar Gayrimüslimlerin hukuki statülerinde etkili olan ekonomik ve siyasal koşullarda çok önemli bazı değişiklikler meydana gelmişti. Her şeyden önce, Osmanlı İmparatorluğu, 1699 Karlofça Antlaşmasını hazırlayan süreçten itibaren Hristiyan Batı karşısındaki üstünlüğünü kaybetmişti³². Artık Osmanlılar savunmada, Batılılar ise, taarruzdaydı. Osmanlı İmparatorluğu toprak kaybediyordu. Batılı devletler karşısında alınan yenilgiler üzerine yapılan ve bir çok halde bu devletlere Osmanlıların işlerine karışma imkanı vermekle birlikte Müslüman olmayanların durumlarını da iyileştiren devletlerarası antlaşmalarla imparatorlukta Gayrimüslim-

30 Halil İnalcık, "Osmanlı İmparatorluğu", çev. Vahdettin Engin, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, No: 93, (Aralık 1994), s. 145-175.

31 Gibb ve Bowen, Osmanlıların ilk dönemlerinde heterodoksi ve hoşgörünlüğün hakim olduğunu belirterek İslam dini ile diğerleri arasındaki farklılıkların önemsiz olduğunu gösterilmeye çalışıldığını, dinler arasında uzlaşmacı bir anlayışın egemen olduğunu yazmaktadırlar. Onlara göre, yönetici sınıf Sünni İslam'a yönelikçe, İslam daha yasağcı bir nitelik kazanırken Gayrimüslimlerin cemaat esasına göre örgütlendirilmeleri, ruhbanların cemaatleri üzerindeki egemenliklerini güçlendirmişti, *op.cit.*, pp. 256-57.

32 Shaw, *op.cit.*, p. 217.

lerin hukuki statülerinde çeşitli değişiklikler yapılmıştı. Bu antlaşmalar dışında padişahların bir takım reformlar ile yaptıkları değişiklikler de vardı. Bu değişiklikler, Gayrimüslimlere uygulanan kısıtlamaları ve eşitsizlikleri kısmen yumuşatarak Osmanlı yönetiminin yozlaşması karşısında Fransız Devriminin de etkisiyle eşitlik ve ulusal bağımsızlık talepleriyle ayaklanan Balkanlar'daki Müslüman olmayan halkların imparatorluktan kopmasını engellemek amacını taşıyordu. Ancak Osmanlı uyruğu Gayrimüslimler ile ilgili yapılan tüm bu değişiklikler, Osmanlılar için beklenen sonucu vermedi; 1830'da Sırbistan, Eflak ve Boğdan özerkliklerini kazanıp imparatorluktan kopma noktasına gelirlerken Yunanistan bağımsızlığına kavuştu³³. İmparatorluk hızla parçalanıyordu. Ruslar ve Avusturyalılar Balkanlar'da Osmanlılar aleyhine toprak kazanıyorlardı. Mısır'daki vali Mehmed Ali Paşa'nın isyanı sonucunda buradaki Osmanlı egemenliği büyük oranda sona ermişti. Cezayir Fransızlar tarafından işgal edildi. İmparatorluktaki Müslüman olmayan halkların ve Ortadoğu'daki kutsal yerlerin himayesi sorunu bahane edilerek Ruslar, Fransızlar, Avusturyalılar ve İngilizler Osmanlı toprakları üzerinde nüfus mücadelesine giriyorlar ve böylece devletin dağılmasını hızlandırıyorlardı. Katoliklerin misyonerlik faaliyetleri de Gayrimüslim tebaa arasında büyük huzursuzluklara neden olmaktaydı. Tüm bu sorunlar, imparatorluğun varlığını sürdürebilmesi için radikal önlemlerin alınmasını zorunlu kılıyordu. 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile Müslüman olmayanların hukuki statülerinde köklü değişiklikler yapılmaya başlandı. Bu fermanla padişah, ilk kez, Müslüman olsun veya olmasın tüm uyruklarının aynı haklara ve yükümlülöklere sahip olacaklarını resmen ilan ediyordu³⁴. Bu, o zamana kadar uygulana gelen

33 Mantran, *op.cit.*, C. II, s. 39-41; Lord Kinross, *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire*, New York, Morrow Quill Paperbacks, 1977, p. 452; Alphonse de Lamartine, *Osmanlı Tarihi*, çev. Şehat Bayram, İki. B. İstanbul, Toker Yay., 1995, s. 1009-10.

34 Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, çev. Osman Akınhay, İstanbul, C. I., Papirüs Yay., 1997, s. 49.

hukuktan çok büyük bir sapmaydı. İmparatorluğun parçalanmasını durdurabilmek için, din farkı gözetilmeksizin uyrukların en geniş ölçüde eşitliği sağlanmaya çalışılıyordu. Daha sonra, 1856 yılında Gayrimüslim cemaatlerin ruhani reislerinin de hazır bulunduğu bir ortamda okunan Islahat Fermanı ile ise, bu eşitliğin daha da pekiştirilmesi için uğraşıldı³⁵. Artık, Osmanlı Hukukunun yapısında meydana gelen değişikliklere paralel olarak, İslam hukukunun Müslüman olmayanlara tanıdığı olduğu statü tamamen değiştirilmiş, başka bir deyişle, klasik anlamda Gayrimüslimlere uygulanan Osmanlı Hukuku ortadan kaldırılmıştı.

Araştırılan dönemi bu şekilde sınırlandırdıktan sonra, 1453'ten 1839'a kadar olan dönem içerisindeki Müslüman olmayanlara uygulanan hukukta esaslı bir değişik meydana gelmediğini belirtmek, bu süreç içerisinde bazı önemli dönüm noktalarının bulunmadığı anlamına gelmemektedir. Zira, bu uzun dönem içerisinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun ekonomik, sosyal ve siyasal yapısında bir çok mühim değişiklik ortaya çıktığı da bir gerçektir. Osmanlı egemenliğindeki Gayrimüslimler göz önünde bulundurulduğunda iki çok önemli dönüm noktasını saptamak mümkündür. Bunlardan birincisi I. Selim'in hükümdarlığı döneminde (1512-1520) başlayan doğudaki Müslüman Arap topraklarının fethi sürecidir. Arapça konuşulan ülkelerin Osmanlı egemenliğine girmesiyle başka Müslüman olmayan cemaatlerin de imparatorluk topraklarına katılması gerçekleşmiş olmakla birlikte, imparatorlukta Müslüman nüfus Gayrimüslim nüfus karşısında belirgin bir üstünlük elde etmiş ve ayrıca devletin Sünnileşmesi süreci doruk noktasına ulaşmıştı. Bu durum, Müslüman olmayanlar ile ilgili ayrımcı ve küçük düşürücü bazı kuralların daha katı bir şekilde uygulanmasını gündeme getiriyordu³⁶. İkinci dönüm noktası ise, 1699 Karlofça Ant-

35 Gülnehal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)*, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1996, s. 55-59.

36 Arap topraklarının fethinin Müslüman olmayanların durumuna etkisi ile ilgili olarak ayrıca bkz. Gibb and Bowen, *op.cit.*, pp. 224 ve 232.

laşması'dır. Daha önce de belirtildiği gibi, bu tarihten itibaren Osmanlılar belirgin bir şekilde Hristiyan Batı karşısında gerilemeğe başlamıştı. Bu durum özellikle Balkanlar'daki Müslüman olmayan uyruklarla ilişkilerin bozulmasına ve bunlara karşı duyulan güvensizliğin artmasına neden oldu³⁷. Öte yandan Hristiyan tebaa arasında gittikçe güçlenen bağımsızlık talepleri bir süre sonra Gayrimüslimlerin hukuki statülerinde çeşitli iyileştirmelerin yapılmasını zorunlu kıldı.

Osmanlı uyruğu Gayrimüslimlere uygulanan klasik dönemdeki hukuk, bir çok değişik hukuki kaynağa dağılmış bir halde bulunuyordu. Bu kaynaklar, Osmanlı hukukunu uygulamakla görevli ve yetkili makamların somut uyuşmazlıklara uygulayacakları hukuk kurallarını bulup çıkarttıkları hüküm kaynakları³⁸ veya yürürlük ve bilgi kaynakları³⁹ diye de anılan fıkıh kitapları, fetva mecmuaları, kanunnameler, fermanlar, berâtlar ve şer'îye sicil defterlerinden oluşuyordu⁴⁰. Ayrıca Osmanlıların gerileme döneminde Batılı devletler ile yapmış oldukları anlaşmalarda yer alan maddelerde de Müslüman olmayanların hukuki statülerini düzenleyen bazı hükümler bulunmaktaydı.

Hanefî fıkıh kitapları⁴¹ medreselerde ders kitabı olarak okutulmalarının yanı sıra mahkemelerde de kullanılıyordu⁴².

37 Ibid., p. 238.

38 Hayreddin Karaman, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuku*, İstanbul, Nesil Yayınları, 1989, s. 275.

39 M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul, İki. B., Beta Basım Yayın A.Ş., 1996, s. 105.

40 Ibid., s. 107-110.

41 Fıkıh kitaplarında yer alan hükümler edille-i şer'îye denilen Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas olmak üzere dört ana kaynaktan çıkarılan hükümlere dayanıyordu. Ayrıca tartışmalı olmakla birlikte, asıl kaynaklardaki hükümlere aykırı olmamak şartıyla istihsan, istishab, örf ve adet gibi tali kaynaklara dayanılarak da bazı hükümler çıkarılabilirdi. Fıkıh kitaplarındaki hükümler sadece toplumsal yaşamı düzenleyen kurallardan ibaret değildi; aynı zamanda kul ile Allah arasındaki ilişkileri düzenleyen hükümler de bulunuyordu. Bu hükümler fıkıh kitaplarının ilk kısımlarında ibâdet başlığı altında toplanmışlardı. Toplumsal yaşamı düzenleyen

Fatih dönemine kadar, Merginânî'nin el-Hidâye, Ebu'l-Berekât en Nesefî'nin Kenzu'd-Dekâik, Kudurî'nin el-Muhtasar ve Tacü's-Şerîa'nın el-Vikâye isimli eserleri en meşhur fıkıh kitapları olarak göze çarpmaktadır. Bu dönemden sonra Molla Hüsrev'in Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Güreri'l-Ahkâm isimli fıkıh kitabı mahkemelerde en çok başvurulmuş kaynağa olmuştur. Kanunî devrinden itibaren ise, İbrahim el-Halebî'nin Mültekâ'l-Ebhur adlı eseri bunun yerini almıştır. Bu iki fıkıh kitabı Osmanlılar'da adeta bir kanun mecmuası işlevini görüyordu⁴³. Burada ayrıca Hanefî mezhebinin kurucularından Ebu Yusuf'un Kitabü'l-Harâc isimli eserinin de özellikle Müslüman olmayanlarla olan ilişkileri düzenlemesi açısından son derece önemli bir fıkıh kitabı olduğunu belirtmekte fayda vardır.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kadıların başvurdukları bir diğer önemli bilgi kaynağı da fetva mecmualarıdır. Bunlar soru-yanıt şeklinde hazırlanmışlardı ve sorulan hukuki sorunlara ilişkin kesin cevaplar veriyorlardı. Kadılar, en çok karşılaşılan hukuki problemlere yer vermesi ve Hanefî mezhebi içindeki hakim görüşü bildirmesi nedeniyle fetva mecmualarına sık sık başvururlardı⁴⁴. Kadıların en çok başvurdukları fetva mecmualarından bazıları şunlardır: Ebussuud Efendi'nin fetvaları, Zekeriyazade Yahya Efendi'nin Fetâvâ Yahya Efendi, Ankaralı Mehmed Efendi'nin Fetâvâ Ankaravî, Feyzullah Efendi'nin Fetâvâ-yı Feyziyye, Yenişehirli Abdullah Efendi'nin Behcetü'l-Fetâvâ, Çatalcalı Ali Efendi'nin Fetâvâ-yı Ali Efendi, İbn-i Nüceym'in Fetâvâ-yı

kurallar ise, özel hukuk alanında ise, Muâmelât; aile hukuku alanında ise, mülâkehât; miras hukuku alanında ise, ferûz; ceza hukuku alanında ise, ukûbât ve devletler hukuku alanında ise, siyer başlıkları altında toplanmaktaydılar. Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu ve Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi*, Sekiz. B., Ankara, Savaş Yayınevi, 1996, s. 49; Halil Cin ve Ahmet Akgündüz, *Türk-İslam Hukuku Tarihi*, C. I, İstanbul, Timaş Yayınları, 1990, s. 171; Goldziher, "Fıkıh," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibiyografya Lügati)*, C. IV, 1964, s. 601-608.

42 Aydın, *op.cit.*, s. 107.

43 *Ibid.*, s. 107.

44 Cin ve Akgündüz, *op.cit.*, s. 143.

İbn-i Nüceym, Dürrizade Mehmed Efendi'nin Neticetü'l-Fetâvâ isimli eserleri⁴⁵.

Yukarıda belirtilen şer'î hukuk kaynaklarının yanı sıra Osmanlı padişahlarının irade, ferman, berât ve kanunnamelerinden oluşan örfî hukuk⁴⁶ kaynaklarına da başvurulmaktaydı. Bu hukuk kaynaklarında daha çok, ceza, arazi ve vergi hukuku alanlarında yer alan konular düzenlenmişti⁴⁷. Bunlar, 1570 tarihli Kanunnâme-i Livâ-i İskenderiye, 1498 tarihli İstanbul Haslar Kanunu, 1541 tarihli Kanun-ı Ser'asker Livâ-i Çingâne Kanunu gibi genellikle, belli bir bölgedeki ve topluluktaki örf ve adetler göz önünde bulundurularak yapılmış, bölgelere, ülkelere ve zümrelere göre değişebilen hukuki düzenlemelerdi⁴⁸. Ancak bu düzenlemelerde yer alan esasların zaman içinde çeşitli padişahların dönemlerinde bir araya getirilerek genel kanunlar halinde düzenlendikleri de oluyordu. Fatih, II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni kanunnameleri bunlara örnek gösterilebilir⁴⁹.

Padişahların kadılara göndermiş oldukları irade, ferman ve hükümler gerektiğinde başvurulmak üzere Şer'îye sicil defterlerine kaydedilirdi. Kadılar özellikle örfî hukukun alanına giren uyuşmazlıkları bu defterlerdeki hüküm, irade ve fermanlar doğrultusunda çözüyorlardı. Bu nedenle Osmanlı

45 Aydın, *op.cit.*, s. 107-108.

46 Osmanlı İmparatorluğu'nda padişahların şer'î hukukun kapsamına girmeyen konularda şer'î hükümlere aykırı olmamak şartıyla kanun yapma yetkisi bulunuyordu. Padişahların bu şekilde yaptıkları kanunlar örfî hukuku oluşturmuyordu. Böylece, şer'î hukukta meydana gelen boşluklar örfî hukukla telafi edilebilmekteydi. Bu konuyla ilgili olarak bkz. İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih Kanunları," *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İki. B., İstanbul, Eren Yayıncılık, 1996, s. 341; Barkan, "Kanûn-nâme," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati)*, C. VI, 1955, s. 185-196; Barkan, *Türkiye'de Sultanların Teşriî Sıfat ve Şahlîyetleri ve Kanunnâmeler*, İstanbul, İ.Ü.H.F. Matbaası, 1947; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford, Oxford University Press, 1973, *passim*.

47 Aydın, *op.cit.*, s. 108-109

48 Akpınar, "Bugünkü Hukuk Açısından Osmanlı Kanunları," *op.cit.*, s. 181-197.

49 Aydın, *op.cit.*, s. 76.

hukukunda şer'îye sicil defterleri de önemli bir bilgi kaynağıydı⁵⁰.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Müslüman olmayan tebaanın hukuki statüsünü düzenleyen hükümler bu yürürlük ve bilgi kaynaklarında ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiştir. Ayrıca Osmanlı arşivlerinde imparatorlukta Gayrimüslimler ile ilgili hukukun uygulamasına ilişkin bir çok belgeye de rastlamak mümkündür. Ercan, milyonlarca arşiv belgesi içinde en önemli olanlarının "Evamir-i maliye kalemine tabi Piskopos mukataası kalemi defterleri", "cizye defterleri" ile voynuk ve martoloslar için yapılmış olan "tahrir defterleri" olduğunu belirtmektedir⁵¹. Bu çalışmada esas olarak, Osmanlı uyruğu Gayrimüslimlerin hukuki statüsünü oluşturan hukuk kurallarının ortaya konulması amaçladığı için, bu kuralların uygulanması sorunu ile ilgili tüketici bir arşiv çalışması yapılmamıştır. Dolayısıyla ileriki sayfalarda şer'îye sicillerinden, ahkam ve mühimme defterlerinden örnekler verilirken de bütün yönleriyle uygulamayı anlatmak değil, temel ilkeleri daha iyi açıklamak amacı güdülmüştür.

Osmanlı uyruğu Gayrimüslimlerin Klasik Dönem Osmanlı Hukukunda tabi oldukları hükümlerin incelenmesi İmparatorluğun çöküş sürecinin anlaşılabilmesi açısından çok önemlidir. Osmanlılar bu süreci durdurmak için çok büyük bir çaba sarf etmişlerdir. Ancak XVIII. Yüzyılda Batı Avrupa'da ortaya çıkıp zamanla her yeri etkisi altına alan eşitlikçi, demokratik ve ulusalcı siyasal ve toplumsal hareketler karşısında, Habsburg ve diğer ulus-öncesi imparatorluklar gibi, Osmanlı İmparatorluğu da kesin bir şekilde yenilmiş ve eskiden egemenliği altında bulunan topraklarda irili ufaklı bir çok ulus devlet kurulmuştur.

50 Ibid., s. 110.

51 Yavuz Ercan, "Türkiye'de XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin Hukuki, İktisadi ve İhtimai Durumu," *Belleken*, Ankara, C. XLVII, No: 188 (1993), s. 1120, 1122, 1123.

Osmanlı İmparatorluğu'nun birliğinin sağlanamaması ve bunun sonucunda parçalanmasında Müslüman olmayanlara uygulanan hukukun çok önemli bir payı vardır. Ancak bu pay, konu üzerinde araştırma yapan bir çok tarihçi tarafından, ya Osmanlı'ya karşı duydukları aşırı sempati ya da aşırı tepki nedeniyle, genellikle doğru bir analize tabi tutulamamıştır. İlk grupta yer alan tarihçilere göre, Osmanlı imparatorluğunun parçalanmasının tek sorumlusu, devleti parçalamak isteyen batılı devletler ile bunlarla işbirliği içinde olup kendilerine verilen imtiyazlardan asla tatmin olmayan Gayrimüslimlerdir. Zira İslam ve Osmanlı Hukukunda Müslüman olmayanlara tanınmış olan haklar, günümüz demokratik yönetimlerinde insan hakları çerçevesinde azınlıklara tanınan hakların bile çok üstündedir. Örneğin, Fatih'in İstanbul'un fethi sırasında Galatalılara teslim olmaları karşılığında vermiş olduğu ahidnamedeki haklar, 1789 ve sonrasında ilan edilen haklar ve özgürlükler ile ilgili beyan-namelerin hepsinden üstündür⁵². Bu sübjektif yaklaşımının karşısında yer alan diğer yaklaşım ise, en az ilki kadar ön yargılı ve sübjektiftir. "Osmanlı'nın Kanlı Tarihi"⁵³ gibi başlıklar altında yapılan bu çalışmalarda Osmanlı'ya karşı aşırı bir öfke duygusunun ön plana çıkartılmış olduğu görülmektedir. Buna göre Osmanlı İmparatorluğu, tamamen zulüm ve baskı üzerine kurulmuş bir düzendir. Bu düzende Gayrimüslimler insan haklarına aykırı bir şekilde bir çok ayrımcı ve baskıcı muamelelere tabi tutulmuşlardır. Müslüman olmayanların Osmanlı yönetimi altında yaşamalarını tek nedeni uyguladıkları baskıya direnecek güçlerinin bulunmamasıdır. Zaten bu gücü ele geçirdikleri anda da Osmanlı mezalimi karşısında özgürlüklerini elde etmişlerdir. Ancak her iki yaklaşım da soruna bilimsel bir soğukkanlılıkla yaklaşımdan uzak olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman olmayanların statüsünü düzenleyen

52 Bu ifade için bkz., Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C. I, İstanbul, Fey Vakfı Yay., 1990, s. 476.

53 İsmail Metin, *Osmanlı'nın Kanlı Tarihi*, İstanbul, Art Yay., 1996.

hukuk kurallarının dayanmış olduğu değerler ve normları doğru bir şekilde de değerlendirememektedir. Böyle bir araştırmada şurası açık bir şekilde bilinmelidir ki, çağdaş kamu hukukunda azınlıkların haklarını düzenleyen ulusal ve uluslar arası hukuk kuralları, köken olarak XVIII. yüzyılda şekillenmiş, eşitlik, özgürlük ve bunların bir uzantısı olan laiklik gibi insan hakları ile ilgili temel değer ve normlara dayanmaktadır. Oysa Osmanlı İmparatorluğu'nu incelediğimiz dönem içerisinde dünyada daha henüz temel insan hakları ile ilgili değerler ve normlar siyasal olarak ortaya konulmamıştı. Dolayısıyla Gayrimüslimler ile ilgili hukuk kuralları da kendi dönemine özgü değerlere ve normlara dayanıyordu. Bu nedenle, Müslüman olmayanlar ile ilgili hukuk kurallarını değerlendirirken bugünkü insan hakları norm ve değerlerini ölçü almak doğru değildir. Bunun yerine bu hukuk kurallarını, o dönemdeki değerlere ve normlara göre incelemek ve bir karşılaştırma yapılacaksa da dönemin değer ve normlarıyla bugünküleri karşılaştırmak daha yerinde olacaktır. Böyle bir yaklaşım, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gayrimüslimlerin durumunu düzenleyen sistemin daha sonradan neden işlemez hale geldiğinin anlaşılması bakımından da daha elverişlidir. Zira Osmanlı İmparatorluğu'ndaki siyasal ve sosyal düzenin dayandığı değerler ve normlar sisteminin yeni ortaya çıkan gelişmeler ve talepler karşısında direnmesi, yeni bir normlar ve değerler sistemine geçişin gerçekleştirilememesi, sonuçta siyasal ve sosyal yapının parçalanmasını gündeme getirmişti. Bu nedenle, hukuk düzeninde bugün kabul ettiğimiz değerler ve normlar sistemine geçiş ancak Cumhuriyet devrimleri ile gerçekleştirilebilmişti.

Yukarıda izah edilen anlayış çerçevesinde bu çalışmanın ilk bölümünde, Gayrimüslimlerin hukuki statülerin dayandıkları kafir, dâr, harbî, cihad, zimmî, eman gibi bazı temel kavram ve terimlerin anlamları incelenmiş ve sonraki bölümde ise, Müslüman olmayanların tabi oldukları hükümler ayrıntılarıyla ortaya konulmuştur. İlk bölümde Müslüman

olmayanların hukuki statüsünün dayandığı temeller gösterilmiştir. Bu arada, konu ile ilgili değer ve normların belirlenmesine de çalışılmıştır. İkinci bölümde ise, mümkün olduğu kadar geniş bir ölçüde Gayrimüslimler ile ilgili tüm kurallara yer verilmiştir. Bu yapılırken belli bir sistematik oluşturabilmek kaygısıyla, Müslüman olmayanlar ile ilgili hukuk kuralları -Osmanlı Hukukunda böyle bir ayırım ifade edilmiş olmamakla beraber- özel hukuk ve kamu hukuku ana başlıkları altında toplanmıştır. Burada özel hukuk alanına giren kurallar uyrukların kendi aralarındaki ilişkileri düzenleyen hükümlerden oluştururken, kamu hukuku alanına giren kurallar ise, uyrukların devlet ile olan ilişkilerini düzenleyen hükümlerden oluşmaktadır. Bu hükümler tespit edilirken asıl olarak Klasik Dönemde yürürlükte olan mevzuat dikkate alınmıştır. Daha sonraki dönemde Müslüman olmayanların hukuki statülerinde meydana gelen değişimlere ise, Tanzimat Dönemi ile de bağlantı kurularak, değerler ve normlar sisteminde ortaya çıkan sorunları da göz önünde bulundurmak suretiyle, toplu bir değerlendirmenin yapıldığı sonuç kısmında yer verilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAKİ
GAYRİMÜSLİMLERİN
HUKUKİ STATÜSÜNÜN
KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

1. KAFİR

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gayrimüslimlerin hukuki statülerinin belirlenmesinde İslam'ın kafir terimine yüklenmiş olduğu anlam temel bir öneme sahipti. Zira, burada incelenen dönem boyunca, İmparatorluktaki Müslüman olmayanlar için kullanılan genel terim hep bu olmuştu. Tarih yazımlarında, yönetsel ve yargısal işlemlerde, fıkıh kitaplarında, kanunnamelerde, şer'iyye sicillerinde kafir sözcüğü genel olarak her türlü Gayrimüslim için kullanıla gelen bir terimdi.

Osmanlıların Müslüman olmayanlarla ilişkilerinde temel bir öneme sahip olan kafir¹ terimi, aslında "izale eden, gizleyen" anlamına gelip sonraları gerek eski Arap şiirinde, gerekse de Kuran'da² "gördüğü iyiliği unutan", "iyilik bil-

1 Kafir sözcüğü (İbranice'de, *maamin*'in, yani müminin karşıtı olarak, *kofer*), Türkçe'de gavar olarak da kullanıla gelmiştir. Kafirin karşılığı olarak gavar kelimesinin Farsça'daki *geh(e)r* (mecusi, ateşperest) kelimesinden geldiği belirtilmektedir. İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lügati), C. VI., İstanbul, Maarif Basımevi, 1955, s. 63; Türk Ansiklopedisi, C. XI., Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1974, s. 105. Pakalın, gavar sözcüğünün aynı zamanda "ököze tapanlar" anlamıyla Doğu dillerinden özellikle Ari dilinden bozma bir kelime olup Türkçe'ye geçtiğinin de ileri sürüldüğünü belirtmektedir. Mehmed Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, C.I., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1946, s. 650.

2 Şuara (26): 19.

mez”, “nankör”³ anlamlarında da kullanılmış Arapça kökenli bir sözcüktü⁴. Kuran’da, bu kelime, terim olarak, dini bir anlam kazanmış, “gerçeği örtmek” ve “inkar etmek”ten mecaz yoluyla⁵, Allah’ın nimetini örtmek ve inkar etmek manasında, şükürün karşıtı olarak⁶, İslam’ın davetini ve Hz. Muhammed’in peygamberliğini inkar edenleri, yani Müslüman olmayanları⁷ ifade etmek için kullanılmıştı.

İslam dini her yeni din gibi, kendini başkalarına karşı tanımlamaktaydı. Bu nedenle yer yüzündeki insanları Müslümanlar ve kafirler olmak üzere iki temel gruba ayırıyordu. Bu sınıflandırma temelde teolojik bir sınıflandırma olmakla birlikte daha sonra yapılacak olan siyasal sınıflandırmalara da zemin hazırlamaktaydı.

Müslümanlar aynı inanca sahip oldukları için tek bir ümmet oluştururken, Müslüman olmayanlar, yani kafirler de, “*el-küfrü milletün vahide*”, yani “küfür tek millettir” ilkesi uyarınca diğer grubu oluşturmaktaydılar⁸. İslam’a göre Müslümanların kafirler karşısında Allah katında tartışılmaz bir üstünlüğü vardı. Kuran’da “siz insanların iyiliği için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz”⁹ demek suretiyle, Müslümanlar umma dun al-nas, olarak tanımlanmış ve diğer cemaatlerden özel olarak ayrılmışlardı¹⁰: Ayrıca İbn İshak da, Hz. Muhammed’in Allah katında en hayırlı ve en şerefli ümmetin İslam Ümmeti olduğunu söylediğini rivayet et-

3 Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türlü*, [Eski Yazı], İstanbul, Çağrı Yayınları, 1996, s. 1139.

4 *İslam Ansiklopedisi* (İslam Alemi, Tarihi, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati), C. VI., s. 61.

5 *Türk Ansiklopedisi*, C. XL, s. 104.

6 Pakalın, op.cit., s. 650.

7 Hüseyin Yılmaz, *Kur’ân’ın Işığında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, İstanbul, Kayhan Yayınevi, 1997, s.23-24.

8 *Ibid.*, s. 16.

9 *Âl-i İmrân* (3): 110.

10 Taner Akçam, “Din Sosyolojisi Açısından Bir Kıyaslama Denemesi: ‘Doğu’da ve ‘Batı’da Yabancı Kavramı.” *Birikim*, İstanbul, No. 102 (Ekim 1997), s. 40; Bernard Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şenel, Ankara, İmge Kitabevi, 1996, s. 22-23.

mekteydi¹¹. İslam dinine göre, kafirler İslam dinine bağlanmamakla Allah'a karşı büyük bir suç işlemişler ve Allah katında aşağı bir konuma düşmüşlerdi. Zira Allah nezdinde hak din sadece İslam'dı¹². Bu nedenle de İslam dini diğer bütün dinlerden üstündü¹³.

Müslümanlığın ortaya çıkışının arifesinde Arap Yarımadası'nda pek çok din çeşitli topluluklar arasında yayılmıştı. Bu dinlerden en önemlileri, Arap Putperestliğinin yanı sıra, Hristiyanlık, Yahudilik ve Mecusilikti. İslam dininin diğer dinler karşısındaki mutlak üstünlük iddiası o güne kadar bölgede var olmuş dinlerin taraftarlarıyla Müslümanlar arasında çok çetin mücadelelerin yaşanmasına neden olacaktı.

İslam dininin doğdu Mekke şehrinde, az sayıda Hristiyan unsur da bulunmakla birlikte, nüfusun çoğunluğunu Putperest Araplar oluşturuyordu¹⁴. Mekke'de neredeyse hiçbir Yahudi bulunmamasına rağmen¹⁵, Müslümanların hicret etmek zorunda kaldıkları Medine (Yasrib) şehrine Arabistan'ın çeşitli yerlerine dağılmış bir şekilde yaşayan¹⁶ Yahudiler yoğun olarak yerleşmişti¹⁷. Arap Yarımadası'ndaki Hristiyan varlığı ise, esas olarak Bizans nüfusunun hissedildiği Kuzeydeki yerler ile Hristiyan Habeş Hükümdarlığının etkisinin görüldüğü Güneydeki Necran'da söz konusu olmaktaydı. Buradaki Hristiyanlar, başta Melkitler, Yakubiler ve Nasturiler şeklinde olmak üzere, dini inanç

11 Muhammed İbn İshak, *Siyer (Peygamber Tarihi)*, çev. y., İki. B., İstanbul, Akabe Yay. ve Tic. Ltd. Şti., 1991, s. 198.

12 Âl-i İmrân (3): 19.

13 Fetih (48): 28.

14 Muhammad Hamidullah, *İslam Peygamberi: Hayatı*, çev. M. Said Mutlu, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1966, s.411.

15 Ibid., s. 368.

16 Ibid., s. 368.

17 Ibid., s.378.

yönünden bir çok gruba ayrılmıştı¹⁸. Arabistan üzerinde etkisini hissettiren bir diğer yabancı güç İran İmparatorluğu idi. Resmi dini Mecûsilik olan İran İmparatorluğu, Arabistan'ın Kuzey, Doğu ve Güney bölgelerini kolonileştirmişti¹⁹. Buralarda İran'ın etkisiyle Mecûsi olmuş Araplar bulunuyordu²⁰. Ayrıca İslam'ın ortaya çıkışından önce Arabistan'da kaybolmakta olan bir dinin taraftarları olan Sabiiler ile çeşitli Animist topluluklar da yaşıyordu²¹.

İslam dini, öncelikle Putperest Arapların, sonra da Hristiyanların, Yahudilerin ve diğer dinlerin mensuplarının i-

18 Aydın, *op.cit.*, s. 54. Daha henüz Doğu ve Batı Kiliseleri arasındaki ayrılık kesinleşmeden önce Doğu Hristiyanları arasında önemli ihtilaflar ortaya çıkmaya başlamıştı. 325 İznik Konsilinde pek çok görüşün aforoz edildi. Bizans İmparatorluğu'nun egemenliğindeki Orta Doğu'da, Ortodoks Kilisesi imparatorların desteğini alarak bölgede kendi dini yorumlarını yerleştirmeye çalışıyordu. Bu faaliyet büyük bir tepkiyle karşılanıyordu. Bu da, Bizans-Ortodoks Kilisesinden yeni ayrılmalar ortaya çıkmasına neden oluyordu. Ayrılmalardan ilki 431 Efes Konsilinde aforoz edilen ve hemen ardından sıkı bir takibe tabi tutulan Nasturilerdi. Öztürk, *Asr-ı Saadet'ten Hacı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998, s. 48-49. Nasturiler Bizans İmparatorlarının baskıları sonucunda İran topraklarına sığındılar. İran'ı elinde bulunduran Sasaniler de Bizans'a karşı bir koz olarak bunları desteklediler. Kadir Albayrak, *Keldaniler ve Nasturiler*, Ankara, Vadi Yayınları, 1997, s. 75-76; W. Barthold, *İslam Medeniyeti Tarihi (M. Fuad Köprülü tarafından Başlangıçla İlyazlar ve Düzeltmeler Kısmı İlave Edilmiştir)*, çev. Fuad Köprülü, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1940, s. 16-17, Öztürk, *op.cit.*, s.50-51. Bu hareketin ardından 448'de Chalcedon (Kadıköy) Konsilinde Monofizistler adıyla yeni bir akım daha aforoz edildi. Öztürk, *op.cit.*, s. 22. Monofizistler, Bizans Kilisesinin aksine, İsa'nın Tanrısal ve İnsani olmak üzere iki ayrı doğası olduğu görüşüne karşı çıkarak İsa'nın Tanrısal olan tek bir doğası bulunduğunu savunuyorlardı. Yorgo Benlisoy, Elçin Macar, Fener Patrikhanesi, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1996, s. 21. Bunlar Hristiyan olduktan sonra Arami adını terk edip Süryani adını benimsemişlerdi. Albayrak, *op.cit.*, s. 68. Ancak daha sonra Yakubiler olarak anıldılar. Yakubiler de Nasturiler gibi Bizans yönetiminin baskısına uğradılar. Öztürk, *op.cit.*, s.22. Bizans Kilisesi'nden ayrılan Doğu Hristiyanları Bizans Patrikliğine bağlı Hristiyanlara Meliki diyorlardı. Öztürk, *op.cit.*, s. 50. Barthold'a göre, Meliki sözcüğünün hükümdar anlamına gelen *melik* kelimesinden gelip bununla Bizans Hükümdarına bağlı olan Hristiyanlar kastedilmektedir. *Op.cit.*, s. 16. Hristiyanlar arasındaki bu ayrılıklar İslam fetihleri boyunca devam etmiş ve İslam fetihlerini kolaylaştıran bir faktör olmuştur.

19 Hamidullah, *op.cit.*, s. 232.

20 Ibid., s. 252.

21 Ibid., s. 428.

nançlarına karşı çıkarken temel olarak her şeyi yaratan²², sonsuz güç sahibi²³, ortağı olmayan²⁴, mekandan, zamandan²⁵ ve çocuk sahibi olmaktan²⁶ münezzeh tek bir Allah'ın bulunduğunu²⁷, insanların ölümden sonra diriltilerek²⁸ yargılanacaklarını ve amellerine göre ödüllendirileceklerini ve ya cezalandırılacaklarını²⁹, Allah'ın tarih boyunca insanları doğru yola getirmek için Hz. Musa ve Hz. İsa gibi bir çok peygamberler gönderdiğini³⁰, ancak bu peygamberlerin dini öğretilerinin zamanla insanlar tarafından bozulduğunu, dolayısıyla Yahudilik ve Hristiyanlığın temelde vahye dayanan ancak sonradan bozulmuş dinler olduğunu³¹ ve bunların Hz. Muhammed'in peygamberliğini önceden bildirdiğini³², Kuran'ın kendisinden önce gönderilmiş bu dinlerin doğrulayıcısı³³, Hz. Muhammed'in son peygamber (*hatemü'l-enbiya*)³⁴ ve İslam dinin de tek hak din olduğunu savunuyor³⁵; İslam dini dışındaki inanışları bu temel ilkelere dayanmadığı için batıl sayarak eski inançlarını sürdürmekte ısrar edenleri de kafirlikle suçluyordu³⁶.

Kuran'daki bir çok ayette kafirlere ilişkin olumsuz yargıları içeren çeşitli ifadeler yer veriliyordu. Örneğin: Kafirler Müslümanların apaçık düşmanlarıydı³⁷, onlar dost edi-

22 Bakara (2): 29.

23 Âl-i İmrân (3): 23.

24 Tevbe (9): 31.

25 Bakara (2): 255.

26 En'âm (6): 100.

27 Bakara (2): 163.

28 Hûd (11): 7.

29 Zümer (39): 68-74.

30 Bakara (2): 87; Nahl (16): 36.

31 Maide (5): 13-14.

32 Bakara (2): 146, 174; Saff (61): 6.

33 Âl-i İmrân (3): 3-4.

34 Ahzâb (33): 40.

35 Tevbe (9): 33.

36 Sebe' (34): Muhammed (47): 3; 49; Hûd (11): 16; İsrâ (17): 81; Kehf (18): 56.

37 Nisâ (4): 101.

nilemezdi³⁸, zalimdiler³⁹, Allah'ın laneti onların üzerindeydi⁴⁰, Allah kafirler topluluğunu hidayete erdirmeyecekti⁴¹, onlar azgın bir topluluktu⁴², korkutulsalar da korkutulmasalar da kafirler iman etmeyeceklerdi⁴³, çünkü Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemişti⁴⁴, kafirler anlamayan⁴⁵ ve düşünmeyen bir topluluktu⁴⁶, onların çoğunun kafaları çalışmıyordu⁴⁷, kafirler için dünyada rezillik, ahrette büyük azap vardı⁴⁸, kafirler, İslam dinini inkar etmekle Allah'ın nimetlerini görmezlikten gelerek Allah'a nankörlük etmekteydiler⁴⁹. Bu nedenle de, İslam dinine inanıp da güzel işler yapan Müslümanlar, sonsuza kadar Cennette kalacakken⁵⁰ kafirler, ebediyen Cehennem ateşinde yanacaklardı⁵¹. Zira Müslümanlarla kafirlerin durumu asla Allah katında eşit olamazdı⁵². Hatta "Allah katında canlıların en kötüsü kafir olanları" idi⁵³, onlar hayvanlardan bile daha sapıktılar⁵⁴.

İslam dini kafirleri tüm olarak Allah nezdinde Müslümanlardan aşağı bir konumda görürken, yine de bir birinden farklı inançlara sahip olan çeşitli kafir toplulukları arasında

38 Âl-i İmrân (3): 118-120; Nisâ (4): 144; Mâide (5): 57; Tevbe (9):23.

39 Âl-i İmrân (3): 128.

40 Hûd (11): 18.

41 Tevbe (9): 37.

42 Zâriyât (51): 53.

43 Bakara (2): 6.

44 Bakara (2): 7.

45 Tevbe (9): 127.

46 Mâide (5): 58.

47 Mâide (5): 103.

48 Nisâ (4): 114.

49 Nahl (16): 83; Nahl(16): 72.

50 Hûd (11): 23.

51 Bakara (2): 257; Zümer (39): 72; Beyyine (98): 6; İntifâr (82): 16.

52 Hûd (11): 24; Nahl (16): 75,76.

53 Enfal (8): 55.

54 Furkân (25): 44.

bir ayın yapmakta, bunlardan bazılarını diğerlerine nazaran üstün tutmaktaydı. Bu topluluklar içinde İslam'ın en çok değer verdiği grubu ehl-i kitap oluşturunuyordu. Ehl-i kitaba mensup olmayanlar ise, bunlardan daha aşağı bir konumda görülüyordu. Bunun nedeni, İslam'ın onların sonradan bozulmuş olsa da, aslında Allah tarafından Hz. Muhammed'den önce gönderilmiş peygamberler vasıtasıyla iletilmiş vahiylerle dayanan kitaplara inandıklarını –yani özü itibarı ile semavi bir dine bağlı olduklarını- kabul etmesinden kaynaklanıyordu⁵⁵.

Gerek Kuran'da gerekse de İslam literatüründe ehl-i kitap denilince genelde Yahudiler ve Hristiyanlar anlaşıl-maktaydı⁵⁶. Kuran'da sadece üç ayette yalnızca isimlerinin geçtiği⁵⁷, ancak dini inanışları hakkında herhangi bir bilginin verilmediği Sabiilerin ise, ehl-i kitap içinde kabul edilip edilemeyeceği tartışmalı olmakla beraber, Ebu Hanife bunların ehl-i kitaptan sayılması gerektiği belirtiliyordu⁵⁸. Ayrıca Sabiilerin yanı sıra Mecusilerin de ehl-i kitap olup olmadıkları daha sonraları fakihler arasında tartışma konusu olmuş, çoğunluk Mecusilerin ehl-i kitap içinde kabul edilemeyeceğini savunmuştu⁵⁹.

İslam dini Yahudileri ve Hristiyanları ehl-i kitap olarak kabul etmekle birlikte bunları da birbirine eşit görmüyor, aksine Hristiyanları Yahudilere tercih ediyordu. Bu durum

55 Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar* (Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap), Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 247.

56 Yılmaz, *op.cit.*, s. 25.

57 Bakara (2): 62; Mâide (5): 69; Hac (22): 17.

58 Yılmaz, *op.cit.*, s. 34; Kesler, Sabiileri iki gruba ayırmakta, Mandeen Sabiilerinin ehl-i kitap içinde yer aldığını buna karşılık putperest görüntüsü veren Harran Sabiilerinin ehl-i kitaptan sayılamayacağını ifade etmektedir. *Op.cit.*, s. 65-72.

59 Yılmaz, *op.cit.*, s. 36-38. Aslında Yahudiler ve özellikle Hristiyanlar daima Mecusilerden üstün tutulmuşlardı. Örneğin, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin üçüncü yılında Bizans İmparatorluğunun İran İmparatorluğu karşısında aldığı yenilgi Müslümanları çok üzmüş, bunun üzerine, Müslümanları teselli edici bir vahiy (Rûm (30): 2-6) gönderilmişti. Aydın, *op.cit.*, s. 55'dan Mevlâna Şibli, *Asr-ı Saadet*, çev. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul, 1928, IV, s. 1611, 1614.

Kuran'da tereddüde yer bırakmayacak bir şekilde açıklanmıştı. Burada Müslümanlara düşmanlık bakımından en şiddetli olanların Yahudiler ile müşrikler olduğu belirtilirken Hristiyanların ise, Müslümanlara sevgi bakımından en yakın oldukları ifade edilmekteydi⁶⁰. Ayrıca Peygamberin sünnetinin yansıtıldığı Hadislerde de Yahudilerin Müslümanlara düşmanlıkları özel olarak vurgulanıyordu. Örneğin Buhari'nin naklettiği bir hadiste, Hz. Muhammed'in Müslümanlarla Yahudiler arasında kanlı bir savaş olmadıkça kıyamet kopmayacağını söylediği belirtilmekteydi⁶¹.

İslam dininin Hristiyanlara Yahudilere oranla daha sempatiyle yaklaşmasına ve ilk dönemlerde Müslüman-Yahudi ilişkilerinin son derece sorunlu olmasına rağmen, Kuran'da Hristiyan dogmalarına Yahudilerinkine oranla daha yoğun bir eleştiri yapılmıyordu⁶². Bu eleştiriler özellikle teslise (Tanrı, Kutsal Ruh ve İsa üçlemesi) ve Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu ve Allah olduğu inançlarına yöneltilmişti. İslam'a göre, Hristiyanlar Hz. İsa'nın getirdiği tevhid dinini "Allah için üçüncüsüdür" demek suretiyle daha sonra teslise saptırarak bozmuşlar ve kafir olmuşlardı⁶³. Ayrıca Hristiyanlar Hz.

60 Mâide (5). 82.

61 Zeynüddin Ahmed Zehidî, *Sahibi Buharî Muhtasarı Tecridi Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Miras, C. VIII, İstanbul, Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, 1941, s. 394-395. Bu durum temelde Hz. Muhammed zamanındaki Müslüman-Hristiyan ilişkilerinin Müslüman-Yahudi ilişkilerine göre daha az çatışmalı olmasından kaynaklanıyordu. Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 20-21. Zira bilindiği gibi, Mekke'deki Putperestlerin baskısından bunalan Müslümanlardan bazıları Hz. Muhammed'in telkiniyle o zamanlar Hristiyan bir devlet olan Habeşistan'a sığınmışlar ve Mekkelilerin Habeşistan hükümdarı nezdinde yaptıkları tüm girişimlere rağmen geri iade edilmemişlerdi. Hamidullah, *op.cit.*, s.191-194; Aydın, *op.cit.*, s. 55-57; İbn İshak, *op.cit.*, s. 232, 273-277; İbn Hişâm, *Siret-i İbn-i Hişâm*, çev. Hasan Ege, C. I. İstanbul, Kahraman Yayınları, 1994, s. 434-449, Ebû Ca'fer Muhammed Bin Cerir'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca, C.III, İstanbul, Sağlam Yayınevi, t.y., s. 100-101, 102. Buna karşılık Müslümanlar daha sonra Medine'ye hicret edip burada kendi devletlerini kurduklarında Mekke'li Putperestlerle işbirliği yaptıkları gerekçesiyle Medine'de yaşayan Yahudi kabileleriyle aralarında bir çok çatışmalar yaşanmıştı. Hamidullah, *op.cit.*, s. 378- 390.

62 Ibid., s. 378.

63 Yılmaz, *op.cit.*, s. 31; Mâide (5): 73.

İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna inanıyorlardı⁶⁴. Üstelik küfürlerinde daha da ileri giderek Hz. İsa'yı Allah kabul etmişlerdi⁶⁵. Bu nedenle Kuran'ın pek çok yerinde Hristiyanların bu inançları sert bir biçimde eleştirilmekteydi⁶⁶.

Kuran'da Hristiyanlardan farklı olarak, Yahudilere yöneltilen eleştiriler, dini dogmalarından çok davranışları ve karakterleri üzerinde yoğunlaşmıştı. Yahudiler en başta Hristiyanlar gibi, "Üzeyir Allah'ın oğludur"⁶⁷ demekle tevhid inancını bozmuşlar ve Tevrat'ı da tahrif etmişlerdi⁶⁸. Bu nedenle Allah Yahudileri lanetlemişti⁶⁹. Onlar zalimdir ve bir çok kimseyi Allah yolundan çeviriyorlardı, kendilerine yasaklandığı halde faiz alıyor, haksız yere insanların mallarını ele geçiriyorlardı⁷⁰. Yahudiler ayrıca kendilerine gönderilen Peygamberleri de öldürmüşlerdi⁷¹. Onlar yer yüzünde bozgunculuk yapmaktaydılar⁷². Hz. Muhammed'in peygamberliğini tanımamaları da İsrailoğullarından olmayan bir kimsenin peygamberliğini kabul etmeyecek kadar kibirli olmalarından kaynaklanmaktaydı⁷³.

İslam dininin ehl-i kitaptan daha aşağı konumda gördüğü diğer dinler arasında nasıl bir ayırım yaptığını sorununa gelince, bunu saptamanın son derece güç olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yine de Kuran'da Allah'ın kıyamet gününde Müminler, Yahudiler, Sabiiler, Hristiyanlar, Mecusiler ve Müşrikler arasında ayrı ayrı hüküm vereceğinin belirtilmesince⁷⁴ dayanarak Mecusiler ve Putperestler arasında da bir

64 Tevbe (9): 30.

65 Yılmaz, *op.cit.*, s. 32; Mâide (5): 17.

66 Nisâ (4): 171, Meryem (19): 34-35, Mâide (5): 75.

67 Tevbe (9): 30.

68 Mâide (5): 13.

69 Nisâ (4): 46.

70 Nisâ (4): 161.

71 Mâide (5): 70; Bakara (2): 61.

72 Mâide (5): 64.

73 Bakara (2): 90-91.

74 Hac (22): 17.

ayrım güdüldüğü söylene bilinir. Buradaki güçlük Kuran'da yukarıdaki ayet dışında hiç bir yerde Mecusilerden bahsedilmemesinden kaynaklanmaktadır⁷⁵. Ancak Hadislerden Müslümanların Mecusilere hiç de sempati ile bakmadıkları ve bunların adetlerini kınadıkları -hatta Mecusi olan Arap kavminden kişileri Arap saymadıkları⁷⁶- açıkça anlaşılmaktadır. Örneğin, Hz. Muhammed'in o zamanlar bir İran kolonisi durumunda bulunan Bahreyn'e⁷⁷ bir elçi göndererek buranın emiri Munzir'i İslam'a davet etmesi üzerine, Munzir'in huzuruna çıkan elçi Mecusilik dini ile ilgili son derece olumsuz ifadeler kullandığı bilinmektedir. Buna göre, Mecusilik dinlerin en kötüsüydü. Zira bu din ne Arap şerefine ne ehl-i kitap bilgisine sahipti. Mecusiler yakın akrabalar arasındaki evliliğe izin verir ve kıyamet gününde kendilerini yakacak olan ateşe taparlardı⁷⁸. Peki, tüm bu tespitlerden yola çıkarak Mecusilerin Putperestlerden daha aşağı bir konumda tutulmuş olduğunu söylemek mümkün müdür? Sanırım bu soruya olumlu bir yanıt verebilmek güçtür. Zira, bilindiği gibi, İslam dini ilk ortaya çıktığı dönemlerde asıl ölüm kalım savaşını Putperestlere karşı vermiş ve ana hedef kitlesini de bu topluluk oluşturmuştu. Bu nedenle Müslümanların bu dine ilişkin olumsuz yargıları doğal olarak tüm diğer dinlere göre daha fazla olmalıydı. Ancak

75 Oysa ki, Mecusilik, Arapların en güçlü komşularından biri olan İran İmparatorluğu'nun resmi dini olmasının yanı sıra, Arabistan'da da bu dinini mensuplarından bir çok insan yaşamaktaydı. Hamidullah, Kuran'da Mecusiliğe çok az yer verilmesinin ve onlarla doğrudan doğruya polemikçe girilmemesinin nedenini o dönemde Mecusiliğin İran'da Mazdeizm ile girdiği amansız mücadele sonucunda çok yıpranmış ve güçsüzleşmiş olmasına ve bu nedenle İslam dini karşısında korkulacak bir rakip oluşturulmamasına bağlamaktadır Hamidullah, op. cit., s. 428

76 Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, çev. Müderriszade Muhammed Alâ'ullah Efendi, Sadeleştiren: İsmail Karakaya, Ankara, Akçağ Yayınları, 1982, s. 173.

77 Burada Bahreyn ismi ile anılan yer bugünkü Bahreyn adası değil, bugün Doğu Arabistan'da el-İlasâ ismi verilen sahil vilayetidir. Hamidullah, op.cit., s. 249.

78 Ibid., s. 250-251. Mecusilerin kendi kardeşleriyle, anne ve babalarıyla evlenmelerine izin veren adetlerine *hitvezvakdas* derunekte olup, bu adetleri Araplar tarafından sert bir şekilde eleştiriliyordu. Ibid., s. 429, 235-236.

Mecusilik ile Putperestlik arasında yapılan karşılaştırmada bu dinlerin kendileri değil, Arap kavmine mensup olup olmamak ön planda tutulmuştu. Buna göre, Mecusi olan bir kimse zaten doğrudan Araplıktan çıkmaktaydı. Fakat Putperest olan bir Arap⁷⁹ için aynı şey söz konusu değildi. Bunlar Müslümanlığı kabul etmedikleri takdirde öldürüleceklerdi⁸⁰. Bu durumda, Mecusi olmuş bir Arap öldürülmeye bile değmez görülüyordu. Ancak kişi Arap olmadığı takdirde, bunun Mecusi veya Putperest olması bir fark yaratmıyordu.

İslamı inanışına göre, kural olarak, kafirlerin can ve malları Müslümanlara helaldi. Zira bunlar İslam dinine bağlanmakla Allah'a karşı büyük bir suç işlemişlerdi ve bu suçun cezasını bu dünyada da çekeceklerdi. Ancak kafirlerin can ve mallarının korunmaması genel kuralının bir çok istisnası bulunmaktaydı. Bu durum genel kuralın uygulama alanını önemli bir ölçüde daraltabiliyordu. Ayrıca, kafirlere atfedilen tüm olumsuz yargılara ve onların Müslümanlardan aşı-

79 Kuran'da genellikle müşrik sözcüğü ile ifade edilen Arap Putperestleri ile ilgili bir çok ayet vardır. Bu ayetlerde onların Allah'ın yanında bir takım putları şefaathiler olarak kabul edip onlara tapmaları (En'âm (6): 136; Yûnus (10): 18), melekleri Allah'ın kızları olarak kabul etmeleri (İsrâ (17): 40; Nahl (16): 57), kız çocuklarını öldürmeleri (En'âm (6): 137), Ahiret gününe inanmamaları (Kaf (50): 3), Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmeyip alaya almaları (En'âm (6): 51), Kuran'da anlatılanların eskilerin masalları (Ankaf (46): 17), ile Hz. Muhammed'in uydurmaları olduğunu (Ankaf (46): 8), iddia etmeleri, İslam dinine değil de atalarının dinine inanmakta ısrar etmeleri (Bakara (2): 170), „sert bir şekilde eleştirilmektedir.

80 Arap Putperestlerinin böyle bir dayatmayla karşılaşmaları birden bire olmamıştı. Hicretin sekizinci yılında Müslümanlar Mekke'yi fethettiklerinde iki ay sonra Arap Putperestleriyle Müslümanlar birlikte Kabe'yi ziyaret edip herkes kendi kurallarına göre ibadet edebilmiş iken ertesi sene Arap Putperestlerin Kabe'ye yaklaşmaları yasaklanmıştı. Aynı yıl içine bunlarla yapılmış olan anlaşmanın da dört ay sonra son bulacağı ilan edildi. Hamidullah, *op.cit.*, s. 174-175; İbn Hişâm, *op.cit.*, C. IV, s. 252-255, 261. Putperest Araplar'a müsamaha gösterilmedi ve bunlar çok kısa bir süre sonra görünmez oldular. M.G.S. Hodgson, *İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih*, çev., Metin Karabaşoğlu, Ahmed Demirhan, vd., C.II., İstanbul, Yeni Şafak, 1995, s. 588.

ğıda bir konumda görülmesine rağmen, İslam dini, hak din olarak İslam'ın gelmesinden sonra da diğer batıl dinlerin varlığını koruyabileceğini kabul ediyordu. İslam'a göre, sadece tek bir din yoktu; dinler de vardı. Kuran'da İslam'ın bütün dinlerden üstün kılındığı belirtilirken⁸¹ İslam'ın üstün konumunun yanında birden çok dinin varlığını sürdürebileceği de ifade edilmekteydi. Çünkü ne kadar arzulanırsa arzulansın, İslam dininin tüm insanlar tarafından kabul edilmesi beklenemezdi. Kuran'da bu husus bir çok kez belirtilmişti. Buna göre, bazı insanların İslam dinine inanmaması ve kafir kalmakta ısrar etmesi son derece doğaldı; zira Allah dileseydi yer yüzündeki insanların hepsini iman ettirir⁸² ve bütün insanları tek bir ümmet yapardı, fakat o dilediğini saptırır, dilediğini de doğru yola iletirdi⁸³. Hz. Muhammed de tüm insanları hak dine davet etmekle görevlendirilmiş olmakla beraber, o, insanlar üzerinde bir vekil⁸⁴, bir bekçi değildi⁸⁵, sadece bir uyarıcı ve müjdeleyiciydi⁸⁶. Bu nedenle Kuran'da "*la ikraha fi'd din*", yani "dinde zorlama yoktur" denmekteydi⁸⁷. Kuran'ın bu hükmü kafirlerin belirli koşullarda can ve mal güvenliklerinin Müslümanlarca tanınmasının ve korunmasının önünü açtığı gibi, Müslümanları tüm insanları salt kılıç yoluyla İslam dinine girmeye zorlamak gibi bir maceraya atılmaktan da men ediyordu.

İslam dini açısından, bu dininin insanlar arasında yayılmasının yanı sıra, İslam devletinin egemenlik alanının yayılması da önemliydi. Bu nedenle, Hz. Muhammed'in tebliğinin dini mahiyetinin yanında siyasi bir mahiyeti de vardı. Çünkü, o sadece bir peygamber değildi, peygamberliğinin yanı sıra devlet adamlığı özelliği de vardı. Kendisi peygam-

81 Fetih (48): 28; Saff (61): 9.

82 Yûnus (10): 99.

83 Nahl (16): 93; Şûrâ (42): 8.

84 En'âm (6): 66.

85 En'âm (6): 104.

86 Furkân (25): 56.

87 Bakara (2): 256.

berlik görevini tamamlamak için devlet adamı olduğu⁸⁸ kabul edilse bile, Medine’de kurulan devletin başkanı olduğu, İslam ordularını yönettiği, vergi topladığı, adalet dağıttığı ve yasalar koyduğu da bir gerçektir⁸⁹. İslam Peygamberi’nin tebliğinin siyasi anlamı ise, temelde bir İslam devletinin kurulmasına ve bu devletin egemenliğinin tüm bölgede yayılmasına dayanıyordu. Tebliğin bu yanına bir çok hadiste değiniliyordu. Bu hadislerde sık sık İran ve Bizans İmparatorluklarını ortadan kaldırmak ve hazinelerini ele geçirmek hedeflerinden bahsediliyordu. İbn İshak, Afif isimli bir tüccarın İslam dini ile karşılaşmasını şu şekilde anlatıyordu:

“Afif tacir bir kimseydi. Hac mevsiminde Mina günlerinde Mekke’ye geldi... Afif, alış veriş yapmak üzere Abdi’l-Muttalib’in yanına gitti. Tam o sırada, bir adam, namaz kıldığı çadırdan çıktı, Ka’be tarafına dikildi. Sonra bir kadın çıktı, onunla namaz kılmaya koyuldu. Onun ardından da bir çocuk çıktı, onunla namaz kılmaya başladı. Afif, Abbas’a: ‘Ey Abbas, bu din ne? Gerçekten bu din, bizim bilmediğimiz bir din mi?’ diye sordu. Abbas: ‘Bu Abdullah’ın oğlu Muhammed. Allah’ın kendisini peygamber gönderdiğini, Kisra ve Kayser’in hazinelerinin kendisi için fetholunacağını sanıyor...’ cevabını verdi...”⁹⁰.

Buhari de Ebu Hüreyre’ye dayanarak aktardığı bir hadiste Hz. Muhammed’in şöyle dediğini rivayet etmekteydi: “Kisra ve Kayserin hazineleri de Allah yolunda (cihada ve cihad edenlere) taksim olunacaktır; bu muhakkaktır”⁹¹. Ayrıca İbn İshak, ölüm döşegindeyken Ebu Talib’in huzurunda Mekke’nin ileri gelenleri ile Hz. Muhammed arasında uzlaşmayı sağlamak amacıyla başarısız bir toplantı yapıldığını rivayet etmektedir. Bu toplantıda Hz. Muhammed rakiplerini bir ve ortağı olmayan Allah’tan başka ilah yoktur demeye davet etmiş ve onlara “onunla Araplar’a hükmedersiniz, onunla Acem size boyun eğer” demişti⁹². Yine İbn İshak, bir gün

88 Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 22.

89 Ibid., s. 14.

90 İbn İshak, *op.cit.*, s. 195.

91 Zebidi, *op.cit.*, C. VIII, s. 451.

92 İbn İshak, *op.cit.*, s. 298-299; İbn Hişam, *op.cit.*, s. 72-73.

Hız. Muhammed'in Adıyy bin Hatim'e Kısra bin Hüzmü'ün hazinelerinin fethedilmesinin yakın olduğunu söylediğini rivayet ediyordu⁹³. Burada aktarılan tüm bu Hadislerin sahihliği tartışma konusu yapılmış olmakla beraber⁹⁴, İslam'ın ortaya çıkışından kısa bir süre sonra kendisini bir devlet şeklinde örgütlediği ve egemenlik alanını genişletmeye başladığı tarihsel bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır.

İslam, tebliğinin siyasi mahiyeti nedeniyle, ortaya çıkışından kısa bir süre sonra kurulan ilk İslam devletinden itibaren bütün İslam devletlerinde Gayrimüslim uyruklar hep var olmuşlardı. Bu nedenle İslam'ın Gayrimüslimlere yaklaşımının temelleri kısmen Peygamberin tutumuna, kısmen de fetihler sırasındaki koşullara bağlı olarak gelişmişti⁹⁵. Hz. Muhammed'in Medine'de kurduğu İslam devletinde Yahudiler, İslam'ın egemenliği altında, Müslümanlar ile birlikte yaşıyorlardı. Bu devlet daha sonra güçlenip bölgede yayılmaya başladığında, yeni egemenliği altına almış olduğu yerlerde eskiden beri yaşamakta olan çeşitli dinlerden Müslüman olmayan topluluklarla karşılaşmıştı. İslam devleti, Putperest Araplar ile mürtedler (sonradan İslam dininden dönenler) dışındaki tüm Gayrimüslim toplulukların kendi tebaası olarak belli şartlar dahilinde dinlerinde kalmalarına izin veriyordu. Bu durum, İslam'ın herkesin Müslümanlığı kabul etmeyebileceğini doğal karşılamasından, siyasi olarak egemen olduğu yerlerde Arap Putperestleri ile mürtedler

93 İbn İshak, *op.cit.*, s. 343-344.

94 Câbirî, Hz. Muhammed'in çağrısının başından itibaren kendisini bir Arap devleti kurmakta ve İran ve Bizans topraklarını fethetmekte gösteren siyasi bir programa sahip olduğuna dair yargıya dayanak olarak bu rivayetleri kullanırken ihtiyatlı davranılması gerektiğini savunmaktadır. Buna gerekçe olarak da bu tür rivayetlerin İslam-Arap devleti kurulduktan, İran ve Bizans toprakları fethedildikten sonra yazılmasını ve geçmişten içinde bulunulan zamana bakılarak söz edilmesinin Araplar arasında yaygın bir konuşma tarzı olmasını göstermektedir. Ancak, Câbirî, bu çekincelere rağmen Hz. Muhammed'in çağrısının siyasi bir yanının da olduğunu kabul etmektedir. Muhammed Âbid Câbirî, *İslâm'da Siyasal Alul*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yay., 1997, s. 105-111.

95 Cl. Cahen, "Dhimma," *The Encyclopaedia of Islam*, Ed. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, Vol. II, 1965, E.J. Brill, pp. 227-31.

dışındaki diğer dinlerin mensuplarına Müslümanlardan aşağı bir konumda da olsa bir yer tanıyarak onların varlığına tahammül göstermesinden kaynaklanmaktaydı. İslam dini Müslüman olmayanlara ile ilişkisini temelde İslam egemenliğini kabul etmeleri veya etmemelerine bağlı olarak kuruyordu⁹⁶. Bu nedenle, Müslümanlarla Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkiler daha en başında bir iktidar sorunu olarak siyasal ve hukuki düzeyde ele alınmış, İslam devletinin Müslüman olmayan tebaasına, komşularına ve fethettiklerine karşı davranışlarında izleyeceği kurallar ve bu kuralların içinden çıkarılacak daha geniş ilkeler biçiminde görülmüştü⁹⁷. Böylece Müslüman olmayanlarla ilişkiler konusu İslam hukuku anlamına da gelen İslam şeriatının önemli bir kısmını oluşturur hale gelmişti.

Hız. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasında meydana gelen olaylarla birlikte İslam hukukunun Müslüman olmayanlar ile ilgili hükümleri yavaş yavaş oluşmaya başlamıştı. Peygamberin Müslüman olmayanlar ile yaptığı anlaşmalar daha sonradan Müslüman olmayanların hukukunun da temelini teşkil ediyordu⁹⁸. Hız. Muhammed'in ölümünden sonra da, özellikle Hülafâ-yı Râşidîn döneminde, İslam hukukundaki gelişmelere bağlı olarak Gayrimüslimlerin hukuki statüsü ayrıntılı bir şekilde belirlenmeye devam etti.

İslam hukukunda Gayrimüslimlerin hukukunu oluşturan hükümler ve prensipler tamamıyla İslam hukukuna dayanan orijinal düzenlemeler değildi. Bunların bir çoğu, haraççı İslam İmparatorlukları⁹⁹ tarafından İslam öncesi Arap, Bizans ve Sasani geleneklerinden alınarak geliştirilmişti. M.Ö. 2. Millennium'dan beri fatihlere gönüllü olarak teslim olan

96 Akçam, op.cit., s. 40.

97 Lewis, İslam Dünyasında Yahudiler, s. 22.

98 Ercan, op.cit., s. 1125.

99 Haraca dayalı üretim tarzı ile ilgili olarak bkz. Eric Hobsbawn, "Bütün Halkların Bir Tarihi Vardır," Tarih Üzerine, çev. Osman Akınhay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 263-272.

veya onlardan yana olan öteki dinlerin mensupları lehine can ve mal güvenliği ile dinlerini ve geleneklerini serbestçe uygulama hakkının tanınması, ekonomik, dinsel ve siyasal sebeplerle Akdeniz ve Yakınoğu bölgesinde geleneksel olarak yürürlükteydi¹⁰⁰. Örneğin, Büyük İskender Mısırı fethettiğinde burada Mısır töresine göre taç giydiği gibi, eski Mısır dininin canlandırılması için de çaba harcamıştı¹⁰¹. Keza Krallar Kralı II. Artaxerxes (yaklaşık olarak M.Ö. 475) de Yahudi ruhbanlarını tüm vergilerden muaf tutmuş ve Yahudilere can ve mal güvenlikleri ile dinlerini ve geleneklerini uygulama serbestliğini tanımıştı¹⁰². Öte yandan Orta Asya'daki Türk ve Moğol kavimleri arasında da yaygın olan bir *töre*ye göre, tâbi kavimlerin muâmelâtını idare eden mahalli kanunlara, *hanlık hukuku* ile çatışmadığı sürece, izin verilmekteydi¹⁰³. Bu ayrıcalıklar genellikle maddi çıkarlar karşılığında bağışlanıyordu. Ayrıca İslam hukukunda Gayrimüslimlere uygulanan bazı kısıtlamaların kaynağı da yine çok eskilere gidiyordu. Örneğin Iustinianus'un Hristiyan olduğunu beyan eden emirnamesinin ardından yayınladığı bir diğeri emirnamede Hristiyanların Yahudilerin Hristiyanlarla evlenmeleri ve Hristiyan köle edinmeleri yasaklanmıştı¹⁰⁴. Yine Bizans Hükümdarı Konstantinos, 315 tarihli bir emirname ile Yahudilerin mevcut sinagoglarına dokunulmayacağını, bununla beraber yeni sinagog inşa edilmesinin de yasak olduğunu belirtmişti. II. Theodosios (408-450) ise, çıkarttığı *codexte* Yahudiler ile ilgili bir çok kısıtlamanın yanı sıra Yahudilerin Hristiyanlar aleyhine şahitlik yapamayacakları hükmünü de koymuştu¹⁰⁵. M.S.

100 N. J. Pantazopoulos, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, London, Zeno Booksellers & Publishers, 1967, s. 13.

101 Başlangıçtan Bugüne Dünya Tarihi Ansiklopedisi, C. I, İstanbul, Kaynak Kitaplar Basım, Yayın ve Tic. A.Ş., 1974, s. 94.

102 Pantazopoulos, *op.cit.*, s. 14.

103 İnalcık, "Osmanlı Hukukuna Giriş," *op.cit.*, s. 322-23.

104 Salvatore Di Marzo, *Roma Hukuku*, çev. Ziya Urmur, İstanbul, Sulhi Garar Matbaası, 1959, s. 60-61.

VII. Yüzyılda Yakındoğu'da ortaya çıkan Müslüman Arap fatihler de uzun zamandır geleneksel olarak sürdürölmekte olan bu sistemi tanımlıslardı¹⁰⁶.

İslam hukukundaki Gayrimüslimlerin hukuki statüsü, daha önceki hukuk sistemlerindeki anlayışa benzer bir şekilde, temelde Müslüman olmayanlara ilişkin olumsuz yargılarla desteklenen Müslümanlar karşısındaki bir eşitsizliğe dayanıyordu. Braude ve Lewis, İslam hukukunda efendi-köle, erkek-kadın ve inanan-inanmayan olmak üzere üç tür eşitsizliğin bulunduğunu belirttikten sonra, bu üç gruptan sadece inanmayanların kendi istekleri ile bu statüde kalmaları nedeniyle bunlara uygulanan eşitsizliklerin çok daha sembolik olduğunu yazmaktadırlar¹⁰⁷. Bu sembolik olarak aşağılayıcı düzenlemeler kendini özellikle, kılık kıyafetlerini, evlerinin biçimlerini, Müslümanlara karşı davranış tarzlarını düzenleyen görgü kurallarında kendini gösteriyordu.

İslam hukukundaki Müslüman olmayanlara ilişkin olumsuz yargılar ile sembolik olarak aşağılayıcı ve ayrımcı düzenlemelere rağmen, bu hükümler İslam'ın egemenliğine giren her yerde her zaman aynı katılıktı uygulanmıyordu. Özellikle daha henüz yeni İslam egemenliğine girmiş ve halkın büyük çoğunluğunun Gayrimüslim olduğu ölkelerde aşağılayıcı ve ayrımcı hükümlerin yerini çok daha eşitlikçi ve uzlaşmacı uygulamalar almaktaydı. Bu noktada, Gayrimüslimlere yaklaşım bakımından Osmanlılarda, Hindistan'daki Ekber ve Alemgir'in saltanat dönemlerindeki farklılıklara benzer bir şekilde, Kuruluş ile İmparatorluk dönemlerinde önemli farklılıklar bulunuyordu. Gazi-uç beyliği kültürünün egemen olduğu Osmanlıların kuruluş döneminde sınırın her iki tarafında da karma bir kültür hakim durumdaydı. Bu durum, Müslüman olmayanlar ile ilişkilerin İslam

105 Moshe Sevilla-Sharon, *Türkiye Yahudileri*, İki. B., İstanbul, İletişim Yay., 1993, s. 14-15.

106 Pantazopoulos, *op.cit.*, s. 16.

107 Braude ve Lewis, "Introduction," *Christians and Jews in the Ottoman Empire ...*, s. 4.

hukukunun öngördüğü sınırın da ötesinde daha uzlaşmacı ve eşitlikçi bir hal almasına neden oluyordu. Gerek Hristiyanlar gerekse de, Müslümanlar arasında heterodoks akımların yaygın olması her iki din arasındaki etkileşimleri kolaylaştırmaktaydı. Bu koşullarda, Müslümanların bazı Hristiyan azizlerini evliyalaştırdıkları (Aziz George ile Hızır ve İlyas, Aziz Nikolas ile Sarı Saltuk gibi...) ¹⁰⁸, Türkmen beylerinin Rum tekfurlarıyla müttefik oldukları (Osman Gazi ile Bilecik tekfuru arasındaki ittifak gibi...) ¹⁰⁹ görülüyordu. Hatta Osmanlı tarihlerine bakılırsa, Osman Gazi'nin ittifak yaptığı Rum tekfurlarıyla ilişkileri o derece samimiydi ki, Kuran'da açıkça Müslümanların kafirleri dost edinmesi yasaklanmış ¹¹⁰ olmasına rağmen, Bilecik tekfuruna ¹¹¹ ve daha henüz Müslüman olmamışken *Chirmenkia* tekfuru Köse Mihaile ¹¹² "kardeşim" diye hitap etmekten çekinmiyordu. Ancak Müslüman olmayanlardan ele geçirilen topraklarda Osmanlı egemenliği yerleşip Müslüman nüfusu arttıkça Gayrimüslimlere olan bakış da değişmeye başlıyordu. Heterodoks akımların yaklaşımlarının yerini Sünni İslam'ın Gayrimüslimlere yönelik daha az hoşgörülü yaklaşımları alıyordu. Bu yaklaşım çeşitli fıkıh kitaplarında ve kanunnamelerde yer alan düzenlemeler ile de somutlaştırılıyordu. Söz konusu yaklaşım çerçevesinde kafir terimi daima olumsuz ve aşağılayıcı bir anlamda tüm Gayrimüslimler için en yaygın kullanılan sözcüktü. Bir çok yerde başka aşağılayıcı sıfatlarla birlikte bulunuyordu. Örneğin Fatih'in İstanbul'un

108 Yaşar Ocak, "XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hristiyan Etkileşimleri ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü," *Belleten*, Ankara, C. LV, No. 214, s. 661-73.

109 Mehmed Neşri, *Neşri Tarihî*, C. I, Haz. Mehmed Altay Köymen, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983, s. 50-51.

110 Âl-i İmrân (3): 118-120; Nisâ (4): 144; Mâide (5): 57; Tevbe (9): 23.

111 Ahmed Aşıkî, *Aşıkpaşazâde Tarihî*, Haz. A. Nihat Atsız, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985, s. 25; Neşri, *op.cit.*, C. I, s. 52, 54.

112 Münecceimbaşı Ahmed Dede, *Münecceimbaşı Tarihî*, *Şahidî ü'l-ahbâr fi Vekâyi-ül-a'sâr*, çev. İsmail Erünsal, C. I, k. y., Kervan Yayıncılık A.Ş., t.y., s. 66.

fethini duyurmak için İran Şahına yazdırttığı mektupta kafirler “insan kılığındaki şeytanlar zümresi” olarak tanımlanıyorlardı¹¹³. Şeyhülislam Ebussuud Efendi, fetvalarında Müslüman olmayanlar ile ilgili bir hükmünü açıklarken genellikle kafir sözcüğünden önce “melun” sıfatını eklemeyi ihmal etmiyordu.

113. Ahmed Ateş, “İstanbul’un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar,” İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, C. IV, No. 7, 1953, s. 11-51.

II. DÂR

İslam kamu hukukunda, yeryüzündeki insanların Müslümanlar ve Müslüman olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılmasına paralel olarak topraklar da siyasal düzlemde İslam hakimiyetinde olup olmamasına göre, dârül-islam ve dârül-harb şeklinde iki temel grupta mütalâa ediliyordu.

Dâr, ev, yer, yurt, şehir, mekan, konak anlamlarına gelen Arapça bir sözcüktü¹¹⁴. Bu kelime ayrıca bir kavmin konakladığı, yerleştiği yer anlamına geldiği gibi, mecazen kabile anlamında da kullanılıyordu¹¹⁵. Fıkıh terimi olarak ise, dâr, bir Müslüman veya Müslüman olmayan yöneticinin egemenliği altındaki ülke manasındaydı¹¹⁶. Serahsi, "bir ülke,

114 Abdullah Yeğin, *İslamî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lûgat*, İki. B., k.y., Yeni Asya Yayınları, 1973, s. 97; Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, On üç. B., Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1996, s. 165; *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VIII, İstanbul, 1993, s. 482.

115 Ahmed Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı*, Darulislam-Darulharb, Dört. B., İstanbul, iklim Yayınları, t.y., s. 109'dan İbn Manzûr, *Lisan'ül-Arab*, Beyrut 137/1955, IV, 298, Zebidi, *Tac'ül-Arus*, Kuveyt 1385/1965, XI, 318.

116 Ibid., 109-110'dan İbn Abidin, *Reddu'l-Muhtar*, Bulak 1272, III, 247. İslam dini kendisine inananlar ile bir devlet şeklinde teşkilatlanınca zorunlu olarak bir egemenlik alanına ihtiyaç duymuştu. Bilindiği gibi bu devlet ilk olarak Hz. Muhammed'in zamanında Müslümanların Mekke'den hicret etmesiyle birlikte Medine'de kurulmuş ve hızla genişlemeye başlamıştı. İslam devletinin egemenlik alanını genişletmesine bağlı olarak da kendisine inananların sayısı gittikçe artmıştı. İslam dini bir devlet şeklinde teşkilatlandığı ve bu nedenle de bir egemenlik alanı-

orada koruyucu bir idare ve hakimiyet kurmaları ve kontrolü ellerinde bulundurmaları sebebiyle o ülke halkına nispet edilir”¹¹⁷ diye yazıyordu. Buna göre, bir ülkeyi bir devlete bağlayan ilişkinin temelinde devletin o ülkeye egemen olup olmaması olgusu yatıyordu. Bu nedenle, Hanefi fakihlerinden Kuhistani, dârül-islamı, “Müslümanların imamı (devlet başkanı)’nın sulta ve hükmünün yürürlükte olduğu ülke”; dârül-harbi de “kafirlerin reisinin emir ve idaresinin yürürlükte olduğu ülke”¹¹⁸ olarak tanımlıyordu. Dolayısıyla, dârül-islam ve dârül-harb terimleri, İslami olan ve olmayan egemenliklerin sınırlarının, diğer bir anlatımla İslam devletinin egemenlik alanıyla diğer devletlerin egemenlik alanlarının belirlenmesinde kullanılıyordu.

Bir ülkenin dârül-islam sayılabilmesi için, İslami esaslara göre yönetilip o ülkede İslam hükümlerinin uygulanması gerekiyordu. Bu nedenle ülkede yaşayan insanların çoğunluğunun Müslüman olup olmamasının bir önemi yoktu. Bir ülkede yaşayan insanların çoğunluğu Müslüman olmasa bile, eğer bu ülkede İslam hükümleri uygulanmakta ise, ülke dârül-islam sayılıyordu¹¹⁹.

İslam’daki dârül-islam ve dârül-harb ayrımı bu dinin zuhurundan kısa bir süre sonra meydana gelmişti. Müslümanlar Medine’de siyasi bir toplum oluşturup Müslüman olmayanlar ile siyasi nitelikli ilişkiler kurmaya başlayınca İslam yönetiminin faaliyet ve hukuk düzeninin uygulama alanı olarak dârül-islam da ilk kez ortaya çıkmıştı¹²⁰. Dârül-harb ise, İslam’ın siyasi egemenliğinin dışında kalan, yönetim ve hukuk düzeninin İslami olmadığı tüm ülkeleri ifade etmek-

na ihtiyaç duyduğu için, dünyayı, İslam devletinin siyasi egemenliğinin kurulmuş olup olmamasına göre, ülkesel olarak dârül-islam ve dârül-harb olmak üzere ikiye ayırmıştı.

117 Ibid., s. 110’dan el-Muhit, va. 408a.

118 Ibid., s. 122’den Cami’r-Rumuz, İstanbul, 1300, II, 311.

119 Ibid., s. 123.

120 Özel, “Dârülislam,” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. VIII, İstanbul, 1993, s. 542.

teydi¹²¹. Bu nedenle, Halebi, dârül-islam ile dârül-habın bir-
birine zıt iki memleket olduklarını belirtiyordu¹²². Molla
Hüsrev de buna paralel olarak eserinde bu iki ülkenin birbi-
rine zıt ve ayrı olduklarını yazmıştı¹²³.

Özel'e göre, İslam hukukunda dârül-islam ve dârül-harb ay-
rımına ek olarak Hanbeliler ve Maverdi'nin dârül-ahd, Ha-
nefilerin de dârül-muvâdaa olarak isimlendirdikleri dârül-
sullı diye üçüncü bir kategori daha bulunuyordu. Bu bağ-
lamda, kendilerine İslam hükümlerinin uygulanmaması şar-
tıyla Müslümanlarla barış anlaşması yapılmış olan dârül-
harbe dârül-muvâdaa (dârül-ahd) denmekteydi¹²⁴. Fetâvâyı
Hindiyeye'de, Hz. Muhammed'in Mekkeliler ile Hudeybiye
Anlaşması diye bilinen on yıllık bir barış anlaşması yapmış
olduğuna¹²⁵ dayanarak Müslümanlar için yararlı görülmesi
halinde "beldelerinde İslam ahkâmının cari olmaması" şar-
tıyla Müslüman olmayanlar ile barış anlaşması yapılabile-
ceği belirtiliyordu¹²⁶. Bu anlaşma ile dârül-muvâdaada yaşı-
yan Müslüman olmayanların can ve mal güvenlikleri güven-
ce altına alınmış oluyordu¹²⁷. Çatalcalı Ali Efendi bir
fetvasında dârül-islamdan bir kaç kişinin dârül-muvâdaanın

121 Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı ...*, s. 123-124.

122 İbrahim Halebi, *Mevkûfât; Mültefâ Tercümesi*, Şerheden: Mehmed
Mevkûfâtî, Sadeleştiren: Ahmed Davudoğlu, C. II, İstanbul, Sağlam Yayınevi,
t.y., s. 171-173.

123 Molla Hüsrev, *Kaynaklarıyla Büyük İslam Fıkahı; Gurur ve Dürer Ter-
cümesi*, çev. Arif Erkan, Haz. Ahmed Davudoğlu, C. II, İstanbul, Eser Neşriyat,
t.y., s. 30. Fıkah kitaplarında ülke ayrılığına bağlı olan hukuki sorunlar -günümüz
hukuki terimleri ile söylenecek olursa, devletler genel ve özel hukukunu ilgilendi-
ren konular- ayrıntılı bir şekilde düzenlenmişti. Bu konuların neler olduğunu
Şibay toplu olarak saymıştır. Bkz. Halim Sabit Şibay, "Cihad," *İslam Ansiklope-
disi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati)*, C.
III, 1945, s. 170.

124 Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı ...*, s. 218-228.

125 İbn Hişam, *op.cit.*, C. III, s. 434-437.

126 *Fetâvâyı Hindiyeye (Fetâvâyı Alemgiriyye)*, çev. Mustafa Efe, C. IV, Anka-
ra, Akçağ Basım Yayını, 1986, s. 162.

127 *Ibid.*, s. 223.

bir şehrine izinsiz girip bazı eşyaları dârül-islama getirmele-
rinin helal olmadığını, çünkü bunların ülkesinden bir
Müslümanın gizlice aldığı şeye sahip olmasının mümkün
olmayacağını belirtiyordu¹²⁸. Fetâvâyi Hindiyye’de de barış
anlaşması geçerli olduğu sürece, “Müslümanların, harbîlere
karşı, haddi tecavüz etmeleri, onların topraklarına saldır-
maları kat’iyyen uygun olmaz”¹²⁹ denmekteydi. Böyle
bir anlaşma yapmamış olan dârül-harbtteki Müslüman olma-
yanlar ise, can ve mal güvenliğinden yoksundular. İmam-ı
Âzam Ebu Hanife, bu kafirlerin kanlarının ve mallarının
Müslümanlara helal olduğunu yazıyordu¹³⁰.

Dârül-muvâdaa antlaşması, bu antlaşmanın tarafı olan
Gayrimüslimlerim can ve mal güvenliklerinin Müslümanlar-
ca tanınmasını sağlamakla birlikte, bu topluluk söz konusu
antlaşma ile ülkelerinde İslam hükümlerinin uygulanmasını,
yani İslam’ın egemenliğini kabul etmemiş oldukları için,
burası dârül-harb olmaktan çıkmıyordu¹³¹. Dolayısıyla
burada dârül-muvâdaayı, dârül-harb ve dârül-islamın dışında
üçüncü bir ayrım olarak görmek yanlıştır. Dârül-muvâdaa,
olsa olsa dârül-harb içindeki geçici özel bir durum olarak
kabul edilebilir. Çünkü Kudurî’nin de belirttiğine göre,
Müslümanların imamın (devlet başkanının) harbîler veya
onlardan bir grup ile Müslümanların maslahatı ve menfaati
için barış anlaşması yapmasında bir sakınca bulunmamakla
birlikte, bu barış anlaşması yapıldıktan sonra, Müslümanlar
için daha yaralı görülürse bir süre sonra anlaşma bozulup
savaşa devam edilebilmekteydiler¹³². Bu nedenle, el-
İhtiyar’da barış anlaşmasından önce veya sonra olsun düş-

128 Salih b. Ahmed el-Kefevî, *Şeyh’ül-İslam Ali Efendi Fetvaları*, Sadeleştiren: Nevfel Dinç, k.y., KİT-SAN Matbaacılık, t.y., s. 214.

129 Fetâvâyi Hindiyye, C.IV, s. 163.

130 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 407.

131 Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı ...*, s. 224’dan Serahsî, el-Mebsût, X, 88.

132 Muhammed oğlu Ahmed Hasan El-Kudurî El-Bağdad, *Kayıtlı Kudurî ve Tercemesi, İbadetler, İzdiyaclar, Muameleler, Cezalar, Hükümler*, çev. Ali Arslan, İstanbul, Salâh Bilici Kitabevi, 1968, s. 187-188.

mana silah ve savaşta iş gören hayvanları satmanın ve düşmanı teçhiz etmenin mekruh olduğu belirtiliyordu¹³³. Çünkü Halebi'nin de ifade ettiği gibi, bunlarla barış sona erdikten sonra yine savaş yapılma ihtimali vardı¹³⁴. Bu durumda dârül-muvâdaanın dârül-harb statüsünün hiçbir zaman ortadan kalkmadığı açık olarak görülmektedir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda da, fıkıh kitaplarında genellikle İslam hukukundaki bu sınıflandırmaya uygun olarak, İslam egemenliğindeki topraklar için dârül-islam tabiri kullanılırken, Müslüman olmayanların egemenliğindekiler için ise, dârül-harb terimi kullanılıyordu¹³⁵. Ayrıca, Osmanlı'nın belli bir miktar vergi karşılığında iç işlerinde özerk bıraktığı Eflak Beyliği gibi tabi beylikler de yukarıda anlatılanlara uygun olarak dârül-islam değil, dârül-ahd (dârül-muvâdaa) kabul ediliyorlardı¹³⁶. Evliya Çelebi de Osmanlı idari teşkilatını anlatırken Erdel, Eflak, Boğdan ve Gürcistan eyaletlerini "kafiristan" olarak gösteriyordu¹³⁷. Osmanlılar burada yaşayanların çocuklarını esir alamadıkları gibi, bu bölgelere Müslüman vergi tahsildarları da giremezdi. Buna karşılık buralarını düşmanlarının saldırılarına karşı korumakla yükümlüydüler¹³⁸.

133 el-Mavsili, *İmâm-ı Âzamın İctihat ve Görüşleri*; el-İhtiyar; el-Muhtâr'ın Şerhi, çev. Celal Yeniçeri, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1978, s. 288.

134 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 12; Sulh durumu ile ilgili olarak aynı bilgiler için ayrıca bkz. Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 10-11.

135 Fakihlerin bu konuda kullandıkları başka sözcükler de vardır. Örneğin, dârül-harb için dârül-küfür, dârüş-şirk, dârül-kahr ve galebe, ayrıca ülkenin özel adı zikredilerek dârül-Hind denildiği gibi, dârül-islami için de dârüna (bizim ülkemiz), dârül-ahkam gibi terimler kullanılabilmekteydi. *Ibid.*, s. 125. dn. 45. Ayrıca Osmanlı Kanunnamelerinde dârül-harb yerine genellikle o ülkenin özel isminin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin, III. Murad döneminde hazırlanmış olan Avlonya Sancağı Kanunnamesinin gümrüklerle ilgili bölümünde "Venedik ve sair Frenk memleketi" ibaresi geçmektedir. Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tablilleri*, C. VIII, İstanbul, Fey Vakfı yayınları, 1994, s. 464.

136 İnalcık, "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, ... s. 15-30.

137 Gökyay, *op.cit.*, s. 74-75.

138 İnalcık, *op.cit.*, s. 15-30.

Daha öncede de belirtildiği gibi, Hz. Muhammed'in tebliğinin dini mahiyetinin yanında siyasi bir mahiyeti de vardı; bu temelde bir İslam devletinin kurulmasına ve egemenliğini tüm bölgeye yaymasma dayanıyordu. Bu nedenle dârül-harb ile dârül-islam arasında kuramsal olarak sürekli bir savaş halinin var olduğu kabul edilmekteydi. Dârül-harb Müslümanlar tarafından zapt edilerek dârül-islam katılacak yerler olarak görülüyordu. Buna göre, dârül-harb Müslümanlar tarafından ele geçirilip dârül-islam haline getirilinceye kadar Müslümanlar için bir harp alanı teşkil eden toprakları ifade etmekteydi¹³⁹. Gurer ve Dürer'de dârül-harbtte bulunan bir Gayrimüslimin burada olduğu müddetçe Müslümanlar ile savaş halinde bulunduğu yazmaktaydı¹⁴⁰. Dârül-harbin dârül-islam haline getirilmesi ise, cihad yoluyla gerçekleşmekteydi¹⁴¹. Osmanlılar, önceleri, dârül-islamın dârül-harb sınırında kurulmuş küçük bir gazi-uç beyliğinin yöneticileri iken, dârül-harbtte yaptıkları cihad ve gazalar ile buraları dârül-islam haline getirerek egemenlik alanlarını gittikçe genişletmiş ve sonunda içinde çok sayıda Müslüman olmayan halkın yaşadığı bir İslam imparatorluğu meydana getirmişlerdi.

139 Bozkurt, "İslâm Hukukunda Müs'temen'ler," Prof. Dr. Fadıl Hakkı Sur'un Anısına Armağan, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1983, s.362.

140 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. IV, s. 365.

141 Üçök, *vd.*, *op.cit.*, s. 69. II. Bayezid döneminde 1488 tarihinde tedvin olunmuş olan Midilli Sancağı Kanunnamesi'nde "Midilli feth olub dârül-islam olalı berii" ifadesi de bunu göstermektedir. Akgündüz, *op.cit.*, C. II, 1990, s. 458.

III. HARBÎ

Harbî, dârül-harbte yaşayan Gayrimüslimler için kullanılan bir tabirdi. İslam hukukuna göre, dârül-harbte yaşayıp İslam egemenliğinde bulunmayan, bir diğer anlatımla İslam devletinin tebaası olmayan Gayrimüslimler harbî sayılmaktaydılar. Bu yönüyle harbîler yabancı statüsündeydiler¹⁴².

Harbîler, kural olarak, İslam devletinin uyruğu olan Gayrimüslimlere tanımış olduğu her türlü korumadan mahrumdular. Bu nedenle, bunların mal ve canları ile karıları ve çocukları Müslümanlar karşısında koruma görmezdi. Zira, İmam-ı Âzam Ebu Hanife'ye göre, harbîlerin kanları ve malları Müslümanlara helaldi¹⁴³. Çünkü, Molla Hüseyin'in de belirttiği gibi, şeriat suçları nedeniyle ceza amacıyla masumluklarını kaldırdığı için¹⁴⁴, bunların mal ve canları masum değildi¹⁴⁵. Ayrıca Merginânî de, benzer bir gerekçeyle, Müslüman değilken insanlara zararlı oldukları için, doku-

142 Roma hukukunda da yabancılara benzer bir statü tanınmış ve "düşman" olarak görülmeleri nedeniyle bunlara *hostis* denmişti. Andreas B. Schwarz, *Roma Hukuku Dersleri*, çev. Türkan Rado, Yedi. B., İstanbul, Doğan Kardeş Basımevi, 1965, s. 214-216.

143 Ebu Yusuf, *Kitâbü'l-Harâc*, çev. Müderriszade Muhammed Atâullah Efendi, Sadeleştiren: İsmail Karakaya, Ankara, Akçağ Yayınları, 1982, s. 407.

144 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 21.

145 *Ibid.*, C. II, s. 8.

nulmazlık vasıfları kaldırıldığını yazıyordu¹⁴⁶. Böylece kafirler İslam dinini kabul etmemekle sadece öteki dünyada değil, bu dünyada da cezaya çarptırılmış oluyorlardı.

Harbilerin ancak istisnai bazı şartlar dahilinde dârül-harbte ve de dârül-islamda Müslümanlar karşısında can ve mal güvenliğine sahip olabilirlerdi. Dârül-harbteki harbîlerin can ve mal güvenliğine sahip olabilmeleri için Müslümanlar ile kafirler arasında bir muvâdaa antlaşmasının bulunması zorunluydu. Bu anlaşma yürürlükte olduğu müddetçe Gayrimüslimlerin can ve mal güvenliklerine dokunulmuyordu. Dârül-islamda bulunan harbîlerin can ve mal güvenliklerinin sağlanabilmesi için ise, bu kişilere eman verilmiş olması gerekiyordu¹⁴⁷. Harbîlere verilecek olan dârül-islamda kalma izni bir yıldan fazla olamazdı¹⁴⁸. Bu süreyi geçiren harbî can ve mal güvenliğinden yoksun kalıyordu. Bu şekilde kendilerine verilen izinle dârül-islamda bulunan harbîlere müs'temen denirdi. Bu kurum sayesinde, ticari, kültürel, diplomatik ve benzeri amaçlar ile harbîlerin dârül-islama gelmelerinin sağlanması suretiyle dârül-harb ile savaş dışı bu tür ilişkilerin kurulabilmesi de mümkün kılınıyordu. Ancak, harbîlerin muvâdaa antlaşmasına veya müs'temen statüsüne tabi olabilmeleri için, mutlaka Arap Putperesti veya nürted olmamaları gerekiyordu.

İslam hukukunda müs'temenlerin gerek Müslümanlar ile gerekse de İslam devletinin uyruğu olan Gayrimüslimlerle ilişkileri ve hukuki statüleri ayrıntılı bir şekilde düzenlenmişti. Bu hukuki statü, İslam devletinin tebaası Gayrimüslimlerin hukuki statüsünden bir çok yönden farklı bir statü oluşturuyordu¹⁴⁹.

146 Şeyhül-İslam Burhaneddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebu Bekir Merginânî, *İslam Fıkıhında Tahkiki ve Tahricî El-Hidâye Tercemesi*, çev. Ahmed Meyla'ni, C. II, İki. B., İstanbul, Hayrettin Karaman Neşriyat, 1990, s. 290.

147 Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 26.

148 *Ibid.*, s. 28

149 Müs'temenler ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt, "İslam Hukukunda Müs'temen'ler," *op.cit.*, s. 361-79.

Harbîlere muvâdaa antlaşmasıyla veya müs'temen statüsünün tanınmasıyla bazı ayrıcalıklar tanındığı durumlarda dahi, bu kişilerin düşman tarafta bulundukları göz önünde bulunduruluyordu. Bu nedenle, doğal olarak, harbîlere silah ve savaşta iş gören hayvanları satmanın ve düşmanı teçhizatmenin mekruh olduğu kabul edilmekteydi¹⁵⁰.

150 el-Mavsili, op.cit., s. 288.

IV. CİHAD

Arapça “takat, zahmet, meşakkat” anlamlarında *cahd* kökünden gelen¹⁵¹, Cihad, İslami literatürde “dini emirleri öğrenip ona göre yaşamak ve başkalarına öğretmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaya çalışmak, İslam’ı tebliğ, nefse ve dış düşmanlara karşı mücadele etmek” şeklindeki genel manasının yanında, daha çok fıkıh terimi olarak Müslüman olmayanlarla savaşın ve tasavvufta da nefsi emmâreyi yenme çabasının karşılığı olarak kullanılıyordu¹⁵².

Cihad, gerek Kuran’da, gerekse de Hz. Muhammed’in Sünnetinde üzerinde en çok durulan konulardan birini teşkil ediyordu. Kuran’da “Ey Peygamber! Müminleri savaşa teşvik et”¹⁵³ demek suretiyle Hz. Muhammed’den Müslümanları cihada yöneltmesi isteniyordu. Zira cihad İslam tebliğinin siyasi yönünün gerçekleşebilmesinin en önemli aracı olarak görülmekteydi. Buna paralel olarak, Hz. Muhammed de cihadın faziletlerine ilişkin bir çok söz söylemişti. Bu sözlere hadis kitaplarında sıkça yer verilmekteydi. Hz.

151 Şibay, *op.cit.*, s. 164; Türk Ansiklopedisi, C. X, s. 496.

152 Özel, “Cihad,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VII, İstanbul, 1993, s. 527.

153 Fufâl (8): 65.

Muhammed, Müslümanları cihada teşvik etmek için, bunun hem öteki dünyada, hem de bu dünyada bir çok yararlarının bulunduğunu bildiriyordu. Buhari'nin aktardığı bir hadiste Peygamberin şöyle dediği rivayet olunmaktaydı:

“Allah, kendi yolunda döğüşen mücahid için ya onun şehadeti suretiyle onu (sorgusuz derhal) cennete koymağı, yahut mücahidi sevabla veya ganimetle beraber salimen (meskenine) dönmeyi derulhte etti.”¹⁵⁴

Bu vaat, savaşlara katılan Müslümanları motive etmeye yarıyordu. Cihada katılanlar yüklü ganimetlerle ve büyük sevapla evlerine geri dönmeyi, eğer dönemez de savaş meydanında ölürlerse de cennete kavuşmayı ümit etmekteydiler.

İslam müesseseleri arasında ibadet ve amel-i salih olarak yer alan cihadın¹⁵⁵, cihad-ı kebîr (büyük cihad) ve cihad-ı sagîr (küçük cihad) olmak üzere iki türü bulunuyordu. Cihad-ı kebîr, küfre imanla karşı koymak, Kuran'ın emirlerine itaat etmek, nefsi şeytani ve şehvani heveslere karşı korumak, fazilet dairesinde idare etmek ve kötülöklere karşı kuvvetlendirmek anlamına gelmekteydi¹⁵⁶. Bu, cihadın daha çok manevi cephesini ifade ediyordu. Hz. Muhammed, Müslümanların durumu uygun olmadığı için, Mekke'de iken savaşa yetkili değildi¹⁵⁷. Bu dönemdeki Kuran ayetlerinde şöyle deniyordu: “(Resulüm!) Sen, Rabb'inin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde mücadele et!”¹⁵⁸ “Sabret!”¹⁵⁹ Bu nedenle Mekke döneminde Hz. Muhammed'in Müslüman olmayanlar ile mücadelesi henüz fiili savaş ile yürütölmemekteydi. Ancak Hz. Muhammed'in Mekke'ye hicretinden sonra cihad izni verildi. Böylece ci-

¹⁵⁴ Zebidi, op.cit., C. VIII, s. 297.

¹⁵⁵ Şibay, op.cit., C. III, s. 167.

¹⁵⁶ Türk Ansiklopedisi, C. X, s. 496.

¹⁵⁷ Zebidi, op.cit., C. VIII, s. 289-290, C. X, s. 130.

¹⁵⁸ Nahl (17): 125

¹⁵⁹ Nahl (17): 127.

hadım bir başka boyutu olarak cihad-ı sagîr ortaya çıktı. Bu, Müslüman olmayanlara karşı savunma ve saldırı savaşında bulunmak anlamına geliyordu. Önce savunma savaşına izin verildi, daha sonra saldırı savaşı da mubah sayıldı¹⁶⁰. Kur'an'da önce "size karşı savaşanlara, siz de Allah yolunda savaş açın"¹⁶¹ dendikten sonra, "haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekatı da verirlerse artık onları serbest bırakın"¹⁶² ve "kendilerine kitap verilenlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resulünün haram kıldığını haram saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselere, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın"¹⁶³ hükümleri verildi.

Hız. Muhammed'in ölümünden sonra cihadın her iki cephesi de büyük gelişme gösterdi. Cihad-ı kebîr zamanla iftâ, ictihad, fıkıh ve ilim ünvanları altına girerek çeşitli uzmanlık dallarına ayrıldı. Cihad kelimesi ise, artık sadece savaş anlamında, cihad-ı sagîri ifade edecek şekilde kullanılmaya başlandı. Cihadın bu iki cephesine ait hükümler de artık fıkıhta ayrı bölümler altında düzenleniyordu¹⁶⁴.

Fıkıhta cihad-ı sagîr ile ilgili konuları ve hükümleri içeren kısımlara "kitâbü's-siyer"¹⁶⁵, kitâbü'l-megazi"¹⁶⁶ veya "kitâbü'l-cihad" isimleri verilirdi¹⁶⁷. Cihad, küfürde ısrar edenlere karşı İslam dinini kabul edinceye kadar veya Arap

160 Türk Ansiklopedisi, C. X, s. 496.

161 Bakara (2): 190.

162 Tevbe (9): 5.

163 Tevbe (9): 29.

164 Şibay, op.cit., s. 168.

165 Siyerin sözlük anlamı, insanın gidişatı, tuttuğu yol, hal ve tavır olmakla birlikte ilk çağrıştırdığı anlam Peygamberin hayatıydı. Daha çok Hz. Muhammed'in mücadelelerini, davasını ve bu uğurda yaptığı savaşları anlatıyordu. İbn İshak, op.cit., s. 7.

166 Megazi, Hz. Muhammed'in harb ve cihad menkıbeleri ile vakalarını ifade ediyordu. Zebidi, op.cit., C. X, s. 129.

167 Merginâni, op.cit., C. II, s. 5.

Putperestleri ile mürtedlerden olmamaları şartıyla -ki, bunlar için ölüm ya da İslam dini dışında bir seçenek yoktur- İslam'ın egemenliğini kabul ederek bu boyun eğişin bir göstergesi olarak da cizye vermeyi taahhüt edinceye kadar savaşmayı ifade ediyordu. Bu nedenle cihad sürekliydi¹⁶⁸. Hidâye'de ve Kudirî'de de belirtildiği gibi, Müslümanlara karşı savaş açmasalar bile kafirler ile savaşmak vacipti¹⁶⁹. Kafirlerle yapılan barış anlaşmaları istisnai olup Müslümanların savaş güçlerini artırmaları için zaman kazanmalarına yarıyordu¹⁷⁰. Ancak bu Putperest Araplar ile mürtedler dışındaki diğer Müslüman olmayanların kılıç zoruyla Müslüman yapılması anlamına gelmiyordu. Zira Kuran'da dinde

168 Kuran'da da kafirlerin Müslümanların apaçık düşmanları oldukları [Nisâ (4): 101] ve Müslümanlara kötülük etmekten asla geri durmayıp onların hep sıkıntıya düşmelerini istedikleri yazıyordu [Âl-i İmrân (3): 118]. Bu nedenle Müslümanlar, kafirlerin şerrinden korunmak için onlarla cihad etmek durumundaydılar.

169 Merginânî, *op.cit.*, C. II, s. 278; Kudirî, *op.cit.*, s. 186.

170 Ünlü Osmanlı Şeyhülislamı Ebussuud Efendi, bir fetvasında "... Pâdişâh-ı cihl-i İslam ... tevâif-i kefare ile sulh eylemeği ol vakit meşrû' olur ki. kâffe-i müslümine menfa'at ola. Menfa'at olmayacak asla sulh meşrû' değildir. Müşâhe-de olunup müebbed yahud muvakkat sulh olunduktan sonra, menfa'at bu zamanda bozulması enfa' görülse, elbette bozmak vâcib ve lâzım olur" demiş ve Hz. Muhammed'in de on yıl geçerli olmak üzere Mekkeli müşrikler ile yapmış olduğu Hudeybiye sulhünü Müslümanlarının menfaati üzerine bir yıl sonra bozduğunu belirtmişti. Mehmed Ertuğrul Düzdağ, *Şehülislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İki. B., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1993, s. 108-109. El-Hidâye'de barışın Müslümanlar için yararlı olması halinde bunun da manen cihad anlamına geldiği, ancak maslahatın değişmesi halinde ise, anlaşmayı bozmanın hem sureten hem de manen cihad olacağı, bu durumda anlaşmaya bağlı kalmanın hem maddeten hem de manen cihadi terk etmek anlamına geleceğini ifade ediliyordu. Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 284-85. Buradaki barış anlaşmalarını geçici nitelikteydi. Zira dârül-muvâdaa, dârül-harb olma özelliğini koruduğu için, bilfiil savaşılmasa bile savaş durumu devam ediyordu. Yapılan anlaşma ise, bu durumda bir ateşkes anlaşmasından öteye gitmiyordu. Daimi bir anlaşmanın ve barışın sağlanması ise, ancak Müslüman olmayanların ülkesi ile Müslümanların ülkesi arasında yapılacak bir anlaşma ile Müslüman olmayanların kendilerine İslam hükümlerinin uygulanmasını ve İslam egemenliğine boyun eğdiklerini gösteren cizye vergisini vermeyi kabul etmeleri halinde mümkün olabiliyordu. Özel, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı ...*, s. 216-218. Böyle bir anlaşma yapılan dârül-harb bölgesi ise, artık dârül-islam sayılıyordu. Zira içinde İslam hükümleri uygulanarakla dârül-harb, dârül-islam olmaktadır. Fetâvâyi Hindîyye, C.IV, s. 249; Molla Hüseyin, *op.cit.*, s.31.

zorlama olamayacağı açıkça belirtilmişti¹⁷¹. Buradaki cihad, asıl olarak İslam hegemonyasını ve egemenliğini kurmaya ve sürdürmeye yönelikti¹⁷². Bu nedenle Arapça'da "açış" anlamına gelen *feth* sözcüğü¹⁷³ İslam savaşçıların kafirlerden toprak ele geçirmeleri anlamında kullanılırken ele geçirilen yerlerin İslam uygarlığına açıldığı kastediliyor olmalıydı. Bir dârül-harb toprağı feth edilerek İslamiyet'e açılınca, İslam dini bütün nass (dogma), inanç, kültür, kurum ve kurallarıyla buraya giriyordu. Bu elbette orada Müslüman bir nüfusun ortaya çıkmasını ve sayılarının artmasını kolaylaştırıyordu, ancak Müslüman olmayanların kılıç zoruyla din değiştirmelerine sebep olmuyordu.

Fetâvâyî Hindiyye'de cihadın ya nefis ile (kişinin bizzat bedenlen savaşıyla) veya mal ile olacağı belirtildikten sonra, cihadın mubah olabilmesi için iki şartın yerine gelmesinin gerektiği belirtiliyordu. Bu şartlardan birincisi, "düşmanın, hak din olan İslam'a da'vet edilmesine rağmen; bunu kabulden kaçınması ve bunlarla müslümanlar arasında, eman ve akit bulunmaması...", ikincisi ise, "Müslümanların bu savaş sonunda, kuvvet ve kudret sahibi olacaklarını ümit etmeleri..." idi¹⁷⁴.

Kendilerine karşı cihad yapılması gerekenler şunlardı:

- 1) Müslümanlığı kabul etmeyen kafir Araplarla,
- 2) Arap olmayan ve Müslümanlığı kabul etmediği gibi, cizye de vermeyen diğer kafirlerle¹⁷⁵.

Cihad, Müslümanlar için farz olmakla birlikte¹⁷⁶ bazı durumlarda farz-ı kifaye, bazı durumlarda ise, farz-ayındı.

171 Bakara (2): 256.

172 Türk Ansiklopedisi, C. X, s. 496.

173 İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lügati), C. IV, 1945, s. 576.

174 Fetâvâyî Hindiyye, C. IV, s. 137.

175 Ibid., s. 139.

Saldırı savaşları, yani Müslümanların dârül-harbte yaptıkları savaşlar farz-ı kifayeydi. Bu tür cihad Osmanlılarda daha çok gaza sözcüğü ile ifade edilmekteydi¹⁷⁷. Bunlar cenaze namazlarına ve selam almaya benziyor; bir kısım Müslüman tarafından yerine getirilince diğerlerinden sakit oluyordu. Fakat kafirler saldırmasa da cihad daimi olduğu için, hiç kimse cihada çıkmayıp dârül-islamda cihada çıkılmamış zaman olursa, bütün Müslümanlar günahkar sayılmaktaydılar¹⁷⁸. Kafirlerin dârül-islama saldırmaları halinde ise, yani savunma savaşlarında, cihad Müslümanlar için farz-ı ayındı. Bu durum, oruç ve namaz gibiydi. Müslümanların bir kısmı tarafından yerine getirilmekle diğerlerinden sakit olmuyordu. Hatta kadınlar kocalarından, köleler de efendilerinden izin almaksızın savaşa çıkabilirlerdi¹⁷⁹.

Osmanlılar gaza şeklindeki cihadlarını İslam hukukunca saptanmış belirli kurallar çerçevesinde yürütmek zorundaydılar. Ebu Hanife, İbn Bureyde'nin babasına dayanarak Hz Muhammed'in "... düşmanlarınızla karşı karşıya geldiğiniz zaman onları önce İslam'a çağırın. Kabul etmezlerse cizye vermelerini teklif edin. Onu da reddederlerse vuruşmaya

176 Cihad, akıllı, sağlam, hür, gücü yeten ve erkek olan her Müslümana farz olup küçük çocuğa, köleye, kadına, kör şahsa, yürüyemeyen kişiye ve eli kesik olan kimseye farz değildi. *Ibid.*, s. 139.

177 Tekin, yazarı bilinmeyen XII. yüzyılda Farsça yazılmış bir ilmiyal kitabına dayanarak farz-ı kifaye olan cihadın gaza, farz-ı ayın olan cihadın ise, yalnızca cihad şeklinde isimlendirilmiş olduğunu ifade etmektedir. Buna göre savunma savaşları cihad olarak adlandırılırken saldırı savaşlarına da gaza deniyordu¹⁷⁷. Şinasi Tekin, "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler, Başlangıçtan Osmanlıların Fetret Devrine Kadar," *Tarih ve Toplum Dergisi*, İstanbul, C. XIX, No. 109 (Ocak 1993), s. 9-18. Gerçekten de Arapça aslı gazve olan gaza, kafirler üzerine yapılan akın olarak tarif ediliyordu. *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati)*, C. IV, s. 730; Ayrıca bkz. Develioğlu, *op.cit.*, s. 284.

178 İslam hukukuna göre, halifenin görevlerinden biri de her yıl dârül harbi dârül-islam çevirmek için cihad ilan etmektir. Üçok, *vd.*, *op.cit.*, s. 70.

179 El- Mavsili, *op.cit.*, s. 286; Merjinâni, *op.cit.*, C. II, s. 277-278; Kuduri, *op.cit.*, s. 186-187; Fetâvâyi Hindiyeye, C. IV, s. 137-138; Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 5-7; Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 7;

başlayın ...” dediğini rivayet ediyordu¹⁸⁰. Ebu Yusuf da Selman-ı Farisi’nin İranlılar ile savaşmadan önce Hz. Muhammed’in Sünnetine uyarak onlara “sizi, İslam dinine davet ederiz. Müslüman olursanız, bizim lehimize ve aleyhimize mürettep olan, Ahkam-ı İlahiye sizin de, lehinize ve aleyhinize icra olunur. Eğer İslam’a girmezseniz, zelil ve hakir olarak bize cizye veriniz. Bundan kaçınırsanız, sizinle savaşırız” dediğini bildiriyordu¹⁸¹.

İslam hukukunun savaş kurallarına göre, Müslümanlar kafirleri kuşattıklarında, eğer bunlara İslam’a davet ulaşmamışsa, öncelikle onları İslam’a davet etmeliydiler. İslam’a davet ulaşan kafirleri ise, yeniden İslam’a davet zorunlu olmamakla beraber mendûbtu¹⁸². Ancak bunun için iki şartın gerçekleşmesi gerekiyordu: Birincisi davetin yenilenmesi, kafirlerin savaşa hazırlanmaları fırsat verilmesi gibi, Müslümanların zararına bir sonuç doğurmamalı ve ikincisi de, kafirlerin yapılacak daveti kabul edeceklerine dair ümitli olunmalıydı¹⁸³. Eğer kafirler Müslümanlığı kabul ederler ise, savaşa son verilecekti¹⁸⁴. Kafirlerin Müslümanlığı kabul etmesiyle birlikte bunların yaşadıkları dârül-harb toprakları dârül-islam haline gelir ve kendileri de diğer Müslümanların sahip oldukları hak ve yükümlülöklere sahip olurlardı¹⁸⁵. Bunların öldürölmeleri haram olduğu gibi, Müslüman oldukları sırada ellerinde bulunan taşınır ve taşınmaz malları da kendilerine ait olarak kalır, arazileri arazi-i öşriyye kabul

180 İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe, **Müsned**, çev. Muhammed Selim Köse, İstanbul, Emin Yayımları, 1993, s. 195.

181 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 393.

182 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 7-8.

183 Fetâvâyi Hindîyye, C. IV, s. 152-153.

184 Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 8. Bu konuda aynı doğrultudaki ifadeler için ayrıca bkz. el-Mavsîlî, *op.cit.*, s. 287; Kudurî, *op.cit.*, s. 187; Merginânî, *op.cit.*, C. II, s. 279.

185 Irak’ın fethedilmesinden sonra Hz. Ömer’in Sa’d bin Ebî Vakkaas’a yazdığı rivayet edilen mektupta, Hz. Ömer, savaştan önce İslam’a daveti kabul edip de Müslüman olanlar için Müslümanların lehine ve aleyhine olan tüm hükümlerin bunlar için de geçerli olacağını belirtmektedir. Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 111.

edilirdi¹⁸⁶. Müslüman oldukları için köle edilemezlerdi ve karıları ile çocukları kendilerine geri verilirdi¹⁸⁷. Ebu Yusuf, Ebu Cenab'a dayanarak Peygamberin kafirlerin İslam davetini kabul etmeleri halinde yerlerinde kalmayı ihtiyar ederlerse mallarından zekat vermeleri gerekeceğini söylediğini rivayet etmektedir¹⁸⁸. Yine Ebu Yusuf'un başka bir rivayetine göre, Ömer bin Abdülaziz bir mektubunda kafirlerden Müslüman olduktan sonra, ancak zekat alınabileceği, cizye alınamayacağı yazmaktadır¹⁸⁹:

Kafirler, Müslümanlığı kabul etmedikleri taktirde, cizye ehlinden iseler, kendilerine cizye vermeleri teklif edilirdi¹⁹⁰. Bir kafirin cizye ehlinden sayılabilmesi için, Putperest Araplardan veya mürtedlerden olmaması şartı aranıyordu. Mürtedler Arap olsa da olmasa da cizye ehlinden sayılmazlardı. Putperest Araplar ile mürtedler için öldürülmek veya İslam dini seçmek dışında bir tercih hakkı tanınmamaktaydı. Müslümanların İslam dinine davetini kabul etmedikleri takdirde bunların erkekleri kılıçtan geçirilir, kadınları ve çocukları da ganimet olarak esir alınırlardı¹⁹¹. Erkeklerinin köle yapılaması dahi mümkün değildi¹⁹². Cizye ehli sayılan grup ise Yahudi, Hristiyan, Mecusi, Sabii ve Arap olmayan

186 Ibid., s. 178.

187 Fetâvâi Hindiyîye, C. IV, s. 175.

188 Ebu Yusuf, op.cit., s. 397.

189 Ibid., s.300.

190 Halebî, op.cit., C. III, s. 8. el- İhtiyar'da bu davette cizye miktarının ve ödeme zamanlarının açıklandığı yazıyordu. el-Mavsili, op.cit., s. 287.

191 Ebu Yusuf, op.cit., s. 114-186, 296; Fetâvâi Hindiyîye, C. IV, s. 151-152.

192 Ibid., C. IV, s. 188. Arap Putperestleri ile mürtedler için soykırım ya da İslam seçeneğinin sunulmasının temel nedeni ilk Arap-İslam devletinin kuruluşu sırasında en büyük tehlikenin bu iki gruptan geldiğinin düşünülmesinden kaynaklanıyor olmalıydı. El-Hidâye'de Arap Putperestleri ile mürtedlere bu hükmün uygulanmasının nedeni şu şekilde açıklanmaktaydı:

"... Bu iki sınıf insanın küfür suçları ağırdır. Çünkü arap müşrikler Peygamber Efendimiz (SAS) onların arasına doğup büyüdüğü ve Kur'an-ı Kerim de onların diliyle indiği için onlar için mucize daha zâhirdir. Dinden çıkmış olan kimse de, müslümanlığı yaşayıp onun bütün güzelliğini gördüğü halde tekrar küfür ve inkarcığa sapsmıştır" (Merginâni. op.cit., C. II., s. 320-321).

Putperestlerden oluşuyordu¹⁹³. Bunların kitap ehlinde olması zorunlu değildi. Ebu Yusuf, Mecusilerin, cizye ehlinde olmalarına rağmen, kitap ehlinde olmadıklarını ifade ediyordu¹⁹⁴. El-Hidâye’de cizye ehlinde olan Sabiilerin, ehli kitap olanlar ve olmayanlar olmak üzere, iki gruba ayrıldıkları belirtiliyordu. Bunlardan bir peygambere inanıp bir kitabı kabul edenleri ehli kitap sayılmakta ancak, yıldızlara tapıp bir kitapları olmayan diğer grup ise, ehli kitap sayılmamaktaydı¹⁹⁵.

Cizye ehli kafirler, cizye vermeyi kabul ederler ise, artık Müslümanlar bunlarla savaşmazlardı. Bu durumunda, cizye bu anlaşmada, yani ahidnamede belirlenen miktarda olurdu¹⁹⁶. İslam devletinin başkanı bu ahd ile bağlıydı, onu değiştiremezdi¹⁹⁷. Ebu Yusuf bu hususta “... ne üzerine sulh yapılmışsa, o miktar kendilerinden alınır. Sulh şartları ne ise, ona, tamamen uyulur. Artırmak caiz değildir” diye yazıyordu¹⁹⁸. Kafirler söz konusu boyun eğiş antlaşması ile İslam devletinin Gayrimüslim uyrukları haline gelirlerdi¹⁹⁹. Bunlara İslam hukukunun İslam devletinin Müslüman olmayanlara ilişkin hükümleri uygulanırdı. İslam devletinin tebasası haline gelen kafirler, İslam devletinin egemenliği dahilinde belirli sınırlar çerçevesinde kendi dinlerini koruyarak yaşama imtiyazını elde ederlerdi. Böylece söz konusu Gayrimüslim topluluk ile Müslümanlar arasındaki savaş durumu da ortadan kalkmış kabul edilirdi.

Cizye ehli olan kafirler İslam dinine girmek veya cizye vermek şıklarından hiçbirini kabul etmezler ise, Müslüman-

193 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 287.

194 *Ibid.*, s. 185.

195 Merginâni, *op.cit.*, C. II, s. 13. Aynı ayrımı Kudûrî’deki nikah bahsinde de görmek mümkündür. Bkz. Kudûrî, *op.cit.*, 103.

196 Merginâni, *op.cit.*, C II, s. 318.

197 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 12.

198 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 178.

199 Molla Hüsrev, kafirlerin bu anlaşma ile artık dârül-harb değil, dârül-islam halkından sayıldıklarını belirtiyordu. Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. IV, s. 257.

lar onlarla savaşırlardı²⁰⁰. Savaşta, hükümdar olmamaları ve malları ve fikirleri ile savaşı desteklememeleri şartıyla, çocuklar, akıl hastaları, yaşlılar, görme özürlüler, kötürümler ve kadınlar öldürülmezlerdi²⁰¹. Keza savaşa karışmamış rahipler de öldürülüyordu²⁰². Savaş sırasında düşmanın kaleleri, müstahkem yerleri, ekinleri, ormanları yakıcı maddelerle, suyla ve diğer vasıtalarla tahrip edilebilirdi. Kafirlerin burun, kulak gibi organlarını kesmek yasaktı²⁰³. Savaş esnasında barış Müslümanların yararına olduğu takdirde her zaman yapılabilir ve yine Müslümanların yararına olduğunda her zaman bozulabilirdi²⁰⁴.

Müslümanlar dârül-harbten bir yeri savaş sonucunda ele geçirdiklerinde başkanlarının önünde değişik seçenek bulunuyordu. Kafirlerden savaş yoluyla alınan arazi -ki, buna anveten fetih deniyordu- fey kabul ediliyordu. Fey terimi, kökeni tartışmalı olmakla birlikte²⁰⁵, zamanla imama (emire), ait ganimet manasını almıştı. İmam, ele geçirilen gayrı menkul ganimetler ile ilgili olarak üç şekilde tasarufta bulunabilirdi. Emir, dilerse ele geçirdikleri arazinin beşte birini ayırdıktan sonra kalanını gaziler arasında paylaştırır ve böylece ele geçirilen topraklar arz-ı öşriyye²⁰⁶

200 el-Mavsili, *op.cit.*, s. 287.

201 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 9.

202 Fetâvâyi Hindiyye, C. IV, s. 155.

203 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 9.

204 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 10.; Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 10-12.

205 Örneğin, Mâverdi feyyi ganimetin bir kısmını oluşturduğunu kabul etmekle beraber, Gayrimüslimlerden savaşınaksızın, sulhen alınan mallar için kullanıyordu. Ebu'l-Hasan Habib el Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultâniye*, çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1994, s. 242, 249. Fıkıh kitaplarında ileri sürülen anveten ve sulhen fetih esasları daha çok dönemin ihtiyaç ve zorunluluklarına göre ortaya çıkmıştı. Daha hafif vergiler yerine haraç koymak gerektiğinde anveten fethin kapsamı genişletiliyor, örneğin o yerin sulhen alındıktan sonra çıkan ayaklanma sonucunda anveten fetih haline geldiği iddia ediliyordu. İnalcık, "İslam Arazî ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ..." *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, ... s. 15-30.

206 Arap Yarımadası'ndaki toprakların arz-ı öşriyye olduğu kabul ediliyordu. Bu topraklar İslam egemenliğine girer iken gaziler arasında ganimet olarak paylaştırılmıştı. Buna karşılık diğer fethedilen topraklar, özellikle Hz. Ömer'den itibaren, yerli Gayrimüslim halklara bırakılarak haraca bağlanmıştı. Bu nedenle Arabistan

olurdu. Veya ele geçirilen topraklar ahalisine bırakılıp kendilerine cizye, arazilerine de haraç vergisi konurdu. Bu durumda ele geçirilen topraklar arz-ı haraciyye ve alınan haraç da fey olurdu. Bu şekilde İslam egemenliğine giren kafirler İslam devletinin tebaası sayıldıkları için kendileri hür ve arazileri de mülkleri kabul edilirdi²⁰⁷. İmam-ı Şâ'bî'ye göre, bu durumda savaşla ele geçirilen yerin ahalisine hükmen ahd verilmiş sayılmaktaydı²⁰⁸. Ayrıca fey sayılan bu gayrı menkuller üzerindeki mülkiyet hakkını devlet kendi elinde de tutabilirdi. Bunlar da harac arazisi sayılırdı. Ancak devlet bu arazilerin işletilmesini kira veya ariyet gibi çeşitli şekiller altında belirli bazı vergileri ödemek şartıyla Müslümanlara veya Gayrimüslimlere bırakırdı. Özellikle Abbasiler devrinden itibaren asıl yaygınlaşan sistem bu sonuncusu olmuştu²⁰⁹. El-Hidâye'de imamın bu husustaki tercih hakkının sadece gayrı menkullerle sınırlı olduğu, savaş yoluyla ele geçirilen menkul malların mutlaka gaziler arasında dağıtılması gerektiği, -zira, menkuller fey değil ganimet olarak kabul ediliyordu- imamın bunların sahiplerine geri bırakılmasına karar veremeyeceği belirtilmekteydi²¹⁰. Bir dârül-harb anveten ele geçirildiğinde esir alınan kafirlerinin durumuyla ilgili olarak da imamın önünde bir çok seçenek bulunmaktaydı. İmam bunların ya öldürülmelerine ya da sürülmelerine veya köleleştirilmelerine veyahut da cizye vermeleri karşılığında İslam devletinin uyruğu olmalarına karar verebilirdi²¹¹.

dışındaki topraklar arzı-haraciyye sayılıyordu. Mustafa Fayda, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İki. B. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989, s. 30.

207 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 12.; Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 14.

208 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 118.

209 İnalcık, "İslam Arazisi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ..." *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, ... s. 15-30.

210 Mevânî, *op.cit.*, C. II, s. 288-299.

211 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 13. Şâfi, bu şıklara fidyeli veya fidyesiz yahut da Müslüman esir karşılığında serbest bırakmayı eklerken, Mâlik sadece esirlerle mübadele suretiyle serbest bırakmayı ilave etmektedir. Ebu Hanife bu şıkları kabul etmemektedir. el-Mâverdi, *op.cit.*, s. 249-50.

Bir dârül-harb toprağı zorla ele geçirilmeden buranın ahalisinin cizye vermeyi kabul etmesi karşılığında onlara Gayrimüslim uyruk statüsünün tanınması Müslümanlar için bir zorunluluk iken savaş yoluyla gerçekleşen fetih sonunda imamın burada yaşayan kafirlere cizye ve haraç karşılığında uyruk statüsünü tanınması tamamen ihtiyari bir durumdu. İslam halifeleri ve hükümdarları devlet hazinesine (beytül-mâl'e) düzenli bir gelir sağladığı için, genellikle bir yeri savaş yoluyla ele geçirmiş olsalar dahi buradaki araziye ahalisine bırakıp kendilerine de uyruk statüsünü tanımışlardı²¹². Bu uygulamaya ilk kez Halife Hz. Ömer döneminde

212 Fıkıh kitaplarında savaş sonucu ele geçirilen yerlerde yaşayan ahaliye Gayrimüslim uyruk statüsünün tanınmasının ekonomik yararı açık bir şekilde ifade edilmektedir. Bir rivayete göre Halife Hz. Ömer, savaşla fethedilen yerlerin arazisini haraç karşılığında o yerin yerlilerine bırakılmasını şu şekilde savunmaktadır

"... Herkesçe bilindiği gibi, Kısra'nın memleketi fethedip ganimet olarak alınan pek çok mal, eşya, mücevher ve saireden beşte bir çıkarılıp, bilinen yerlere sarfettim ve halen sarfetmekteyim. Kalan beşte dördü de taksim ettim ise de bunun gibi ganimetin bundan sonra vuku'u nadir olduğundan, sahiblerinden alınmak üzere, adı geçen menilekette bulunan araziye haraç ahalişi üzerine de cizye vaz'ederek, beytül-mâl için yıllık daimi bir miktar varidât bırakılması ve bu vardâtın ileride mücahitlere, dullara, yetimlere ve daha sonra gelecek olan bunlar gibi muhtaçlara verilmesi revindeyim. Zira Irak tarafında fetholunan bunun gibi büyük ülkeleri ve keza'lik, Şam, Cezire, Küfe, Basra ve büyük Mısır ülkesini muhafaza etmek ve hudutlarında asker bulundurulup, onlara maaş ve atıyye vermek lazım geleceği aşîkardır. Bu halde bu arazi ve sahipleri, diğer ganimet malları gibi taksim edilirse, bu zaruri masraflara karşı vâridat kalmayacağı apaçık bir gerçektir" (Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 114).

El-Hidâye'de de zorla fethedilen yerin arazisinin buranın halkına bırakılması yine ekonomik gerekçeler ile savunulmaktadır: " ... Arazinin, sahipleri elinde bırakılması halinde -sahipleri ekim ve tarımı usulünü bildikleri için- hem arazinin verimi fazla olur, hem de askerler araziye işletme masrafından kurtulmuş olurlar. Hem de araziden gelen haraç devlet hazinesi için sürekli bir gelir kaynağı olur. Haraç de her ne kadar az ise de devamlı olduğu için, ileride arazinin değerinden daha fazla olur". Ebu Yusuf, Abbasi Halifesi Harûne'r-Reşid'e şöyle seslenmektedir:

"Görmez misin ki, bu beldeleri ve bu ahaliyi diğer ganimetler gibi aramızda taksim edecek olsaydık, bizden sonra gelecek Müslümanlara ne kalırdı?

"Sonra gelecek olan Müslümanlar, kendisi ile konuşacak ve kendisinden bir şey alıp faydalananak bir kimse bile bulabilirler miydi?

"Mekûr ganimetlerin, bu şekilde taksim edilmesi halinde, fethedilen bölge ahalişeri hayatta oldukça Müslümanlar kendilerinden istifade edeceklerdir. Velhasıl, bizler ve oralanın bu günkü ahalişeri dünyadan göçünce,

Irak ve Şam arazisini fethi ertesinde başlanmış ve bu durum uzun tartışmalara neden olmuştu²¹³.

Bir yer savaş yoluyla ele geçirildikten sonra imam tarafından buranın arazisine haraç ve kafirlerine de cizye vergisi konulmuşsa, bu durumda bir anlaşma olmadığı için, haraç ve cizye miktarları da herhangi bir anlaşmaya göre belirlenmezdi; miktarlar sabitti. Bir yıllık cizye zenginlerden 48, orta hallilerden 24 ve fakirlerden de 12 dirhem olarak alınırdı²¹⁴. Aynı miktarlar haraç için de geçerliydi²¹⁵.

İslam hukukunda cihadın meşruiyetine ve nasıl yürütüleceğine ilişkin olarak konulmuş olan prensipler Osmanlıların fetih politikası ile uyumluydu. Bu nedenle Osmanlılar dârül-harb diye isimlendirilen Müslüman olmayan hükümdarların egemenliklerindeki toprakları kendi egemenliklerine katar-

bizim çocuklarımız da onların çocuklarından bu şekilde istifade edecekler ve bu durumda İslam Dini dünyada baki oldukça, onlar Müslümanlara köle olacaklarından, bu durumdan kaçın. Yani, cizyelerini ve ahaliyi gaziler arasında taksim edip, ahalsinin köleleşmesine sebep olma" (Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 317).

Ebu Yusuf'un burada son derece faydacı bir zihniyetle, ele geçirilen arazilerin ve esirlerin Müslümanlar arasında ganimet olarak paylaşılmasına karşı çıktığı açıktır. Buna göre, esir alınan kafirlerin bireysel olarak Müslümanların köleleri olması yerine gayrimüslim uyruk (zimmî) statüsü altında kolektif olarak bütün Ümmet-İslamiyye'nin köleleri olmamaları daha yararlıdır.

213 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 111-117. O döneme kadar ki uygulama zorla fethedilen yerlerdeki menkul ve gayri menkul malların beşte dördünün gaziler arasında ganimet olarak paylaşılmasıydı. Ancak, yukarıdaki dip nottan da anlaşılacağı üzere, gerek fetihlerin hızının kesilmesi gerekse de, yeni fethedilen yerlerin korunmasını sağlayacak güçlü bir ordunun beslenmesi gibi devlet harcamalarının artması nedeniyle ortaya çıkan artı ekonomik kaynak ihtiyaçları, ele geçirilen toprak arazisinin yerli halka bırakılarak bunlardan vergi alınmasını daha rasyonel bir hale getirmiş ve bu uygulama sonraki halifeler tarafından da benimsenmişti. Fayda, *op.cit.*, s. 7-vd.

214 El-Mavsili, *op.cit.*, s. 293; Bu miktarlar Sevad bölgesi dikkate alınarak belirlenmişti. Ancak diğer bölgelerde bu esasa uyulmadığı da olmuştu. Örneğin, Hz. Peygamber, Yemen'deki cizye miktarını 1 dinar olarak belirlemişti. Hz. Ömer bu miktarı daha sonra 4 dinar veya 40 dirheme yükseltmişti. Fayda, *op.cit.*, s. 167.

215 Kudûri, *op.cit.*, s. 192-193.

ken İslam dininin bu konudaki hükümlerinden hem siyasi, hem ideolojik, hem de hukuki olarak yararlanıyorlardı.

Osmanlılar, kendilerinden önceki İslam imparatorlukları gibi, Hristiyan dünyasının bölünmüşlüğünden ve aralarındaki ihtilaflardan azami ölçüde yararlanıyorlardı. Arap İslam imparatorluklarının Mısır ve Suriye'deki Kipti ve Süryani Kiliselerinin Bizans ve Ortodoks Kilisesinin egemenliğine olan tepkilerini kullanmalarına benzer bir şekilde, Rum Ortodoks Kilisesinin Katolik Latin egemenliğine muhalefetlerinden faydalanıyorlardı. Bu yönüyle Osmanlılar, Katolik Latinlerden farklı olarak Ortodoksların kendi dinlerine, kültürlerine ve geleneklerine bağlı kalarak yaşamalarına izin veriyor ve onları Katolikler karşısında himaye ediyorlardı. Bu nedenle, Osmanlı egemenliği Rum Ortodokslar açısından çok daha katlanılabiliyordu. Çünkü, bunların fetihleri fethedilenlerin toplum yaşamında ani ve büyük değişiklikler meydana getirmiyor, Osmanlı egemenliği ilk başlarda daha yüzeysel kalıyordu.

Osmanlı fetih politikası temelde, Osmanlı yönetimine her yıl haraç ödemek ve ihtiyaç halinde belirli kontenjanda askeri, Osmanlı ordusunun emrine vermek karşılığında, fethedilen yerlerdeki yerel hükümdarları iktidarda bırakmaya, onlara o güne kadar yürürlükte olan yasaları ve gelenekleri çerçevesinde ülkelerini yönetmeye izin vermeye dayanıyordu. Bu politika, gerek halkın, gerekse de hükümdarın haklarına, malvarlığına ve yaşam tarzına, Osmanlı egemenliğine sadakatle boğun eğdikleri müddetçe, hiç dokunmadığı için, Osmanlı yayılmasına karşı direnişi büyük ölçüde kırmaktaydı. Balkanlar'daki prenslerin büyük çoğunluğu vasal durumda kalmayı, her geçen gün güçlenen Osmanlı ordusu karşısında uğrayacakları kaçınılmaz yenilgilere tercih ediyorlardı²¹⁶. Bir kez yerel güçlerin iktidarı kırıldıktan sonra

216 Gustave Edmund von Grunebaum, *İslamiyet 2. Kitap: Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Günümüze Kadar-1*, çev. Esat Nermi Brendor, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1993, s.20.

ise, Osmanlı fethi adeta sistematik bir şekilde belirli aşamalardan geçerek tamamlanmaktaydı. Halil İnalcık, muhafazakar bir fetih siyaseti olarak tanımladığı bu süreci ayrıntılarıyla incelemiştir. Buna göre, öncelikle aslında bir alışma süresi olan haracgüzarlık devresinden geçilmekteydi; daha sonra ise bazen tamamen sulhçu vasıtalarla yerli haneden bertaraf ediliyor, fakat eski devlete ait unsurlar korunarak Osmanlı düzenine uyduruluyorlardı. Böylece yeni düzen yavaş yavaş her şeye kendi kalıbını veriyordu. Ancak asla fethitten önceki eski düzenin toptan ve aniden ortadan kaldırılması ve Osmanlı kanunlarının zorla uygulanması söz konusu olmuyordu. Fethedilen yerin dini kurumları, adetleri, buradaki sınıfların statüleri, idari taksimat, vergiler, askeri zümreler büyük ölçüde korunuyordu. En büyük ve kapsamlı yeniliği timar sistemi getiriyordu ama bu da Balkanlar'daki arazi hukuku ve yerli askeri zümrelerin durumu ile bir karışıklık içinde olmadığı için, eski Hristiyan sipahiler timar kadrolarına alınarak büyük mücadelelerin yaşanmasının önü alınmış oluyordu. Bu yerli Hristiyan askerler, idare ve din adamları da, batıdan gelen Katolik Hristiyan kuvvetlerin istilası halinde, her şeyin zorla değiştirileceğini, kendilerinin ise, sapkınlar olarak baskıya uğrayacaklarını ve tüm mevkilerini kaybedeceklerini düşünüyorlardı²¹⁷.

217 İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, Üç. B., Ankara, T.T.K. Basımevi, 1995, s. 181-183.

V. ZİMMÎ

Zimmî, Arapça *zimmadan* bozma olup, içinde bozulması yermeyi gerektiren söz ve eman (ahd); davet yemeği; kendileri ile sözleşilmiş ve yemin edilmiş kavim ve topluluk; sözleşme anlamlarını bulunduran²¹⁸ *zinme* (zimmet) kelimesinden geliyordu²¹⁹. Bu nedenle, Kâmûs-ı Türkî'de zimmet sözcüğünün karşılığı himâye, tesâhub (yani, arkadaşlık etme, sahip çıkma, koruma), vikaye (yani, kayırma, koruma, esirgeme) mecburiyeti, birinin emniyetini taahhüt etmek olarak gösterilmekteydi. Zimmî ise, "devlet-i İslamiyyenin taht-ı tâb'iyet ve himâyesinde bulunan Gayrimüslim reaya" anlamında kullanılıyordu²²⁰. Bu yönüyle bir fıkıh terimi olarak zimmet, Müslüman cemaatin, İslam'ın üstünlüğünü tanımak şartıyla, diğer ilahi dinlerin üyelerine bahşettiği dostluk ve korumayı içeren süresiz bir tür sözleşmeyi ifade ediyordu. Bu sözleşmeden yararlanan kişilere zimmî, top-

218 Cahen, "Zimme," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati)*, C. XII, s. 566'dan Kamus tercilmesi, IV, 294.

219 Bozkurt, "İslam Hukukunda Zimmilerin Hukuki Statüleri," Prof. Dr. Kudret Ayter Armağanı, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Ankara, C. III, No. 1-4 (1988), s. 117;

220 Şemseddin Sâmî, *op.cit.*, s. 639.

luluğa ise, zimmet ehli deniyordu²²¹. Bir diğer anlatımla, İslam devletinin uyruğu kabul edilen Gayrimüslimlere zimmi ismi veriliyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîler için çeşitli tabirler kullanılıyordu. Kanunname, ferman, fetva ve fıkıh kitaplarında genel olarak, "zimmîler"²²², "kefere taifesi"²²³, "kafirler"²²⁴, "haraçgüzâr kefere"²²⁵, "ehl-i zimmet"²²⁶, "zimmî taifesi"²²⁷, "kefere reayası"²²⁸, "ehl-i zimmet reaya"²²⁹ tabirleri ile gösterilmekte; zimmîlerden belli bir dine, yani Millete bağlı olanları belirtmek istendiğinde ise, Hristiyanlar için, "Nasârâ taifesi"²³⁰, "Rum taifesi"²³¹, "Rum keferesi"²³², "ehl-i zimmet Rum reayası"²³³, "Rum Milleti"²³⁴, "Millet-i Rum"²³⁵, "Ermeni taifesi"²³⁶, "taife-i Ermeni"²³⁷, "ehl-i zimmet Ermeni taifesi"²³⁸, "Millet-i Ermeniyan"²³⁹,

221 Cohen, "Dhinma," *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, pp. 227-31.

222 Nevzat Akaltun, 1071 Fetva (1099 Fetva Kitabının III. Cildi), Ankara, Mevlana Kitabevi, 1976, s. 201 (Abdurrahim Fetva No:35.).

223 Düzdağ, *op.cit.*, s. 89.

224 *Ibid.*, s. 92.

225 Akgündüz, *op.cit.*, C. V, s. 456 (1565 Tarihli Diyarbekir Kanunnamesindeki Fazlâhklar)

226 Düzdağ, *op.cit.*, s. 95.

227 *Ibid.*, s. 97.

228 Akgündüz, *op.cit.*, C. VII, s. 445 (II. Selim dönemi Tatvan Sancağı Kanunnamesi). Reaya tabiri, sîrî anlamına gelmekte olup ilk dönemlerde Müslüman olan olmayan askeri sınıfı, yani egemen sınıfın dışındaki tüm köylü halkı ifade etmek için kullanılmışsa da sonradan imparatorluğun çöküş döneminde sadece zimmi halka hasredilmişti. İ. Hakkı Uzunçarşılı, *op.cit.*, C. I, s. 503, dn. 1; Grunebaum, *op.cit.*, s. 70.

229 Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul-Enderun Kitabevi, 1988, s. 22.

230 Düzdağ, *op.cit.*, s. 96.

231 *Ibid.*, s. 206.

232 Ahmed Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1592-1688)*, İstanbul-Enderun Kitabevi, 1988, s. 4.

233 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ...*, s. 28.

234 *Ibid.*, s. 227.

235 *Ibid.*, s. 220.

236 *Ibid.*, s. 32.

237 Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ...*, s. 19.

238 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ...*, s. 171.

Yahudiler için ise, “Yahudiler”²⁴⁰, “taife-i Yehud”²⁴¹, “Yahudi taifesi”²⁴², gibi tabirler tercih edilmekteydi. Ayrıca çeşitli dinler birlikte ifade edilirken de, “Nesârâ taifesi ve gayri kefero”²⁴³, “kefere ve Yehud taifesi”²⁴⁴, “zimmi ve Yehud taifesi”²⁴⁵, “Yehud ve Nesârâ taifesi”²⁴⁶, “ehl-i zimmet Yehud ve Nesârâ taifesi”²⁴⁷, “Yehud ve Nesâra ehl-i zimmeti”²⁴⁸, tabirlerine yer veriliyordu.

Osmanlı İmparatorluğunda bir çok din ve mezhepten çok sayıda Müslüman olmayan halk yaşamaktaydı. Kitap ehli olan zimmîler Hristiyan ve Yahudilerden meydana geliyordu. Hristiyanlar Katolik olanlar ve olmayanlar olmak üzere ikiye ayrılmışlardı. Katolik Hristiyanlar, Latinler, Gürcüler, Ermeniler, Süryaniler, Keldaniler, Maruniler, Katolik Rumlar ve Kiptilerden oluşurken, Katolik olmayan Hristiyanlar ise, Ortodokslar, Gregoryenler, Nasturiler, Yakubiler, Melkitler ve Mandailerden meydana gelmekteydi. Yahudiler ise, Rabbaniler, Karailer ve Samiriler olmak üzere üç kola ayrılmış vaziyetteydiler²⁴⁹.

Müslüman olmayan bir kişinin çeşitli yollardan zimmi statüsünü kazanması mümkündü. Bu yollardan birincisi, Müslümanlar tarafından kuşatılan bir şehrin cizye vermeyi kabul ederek teslim olması üzerine burada yaşayan halka zimmi statüsünün tanınmasıydı. II. Murad zamanında kuşatılan Yanya'nın direnmeyerek Osmanlı egemenliğine boyun eğişi sonucunda burada yaşayan Hristiyan halka zimmi

239 Ibid., s. 160.

240 Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ...*, s. 11.

241 Ibid., s. 19.

242 Ibid., s. 11.

243 Ibid., s. 25-26.

244 Ibid., s. 52.

245 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ...*, s. 119.

246 Ibid., s. 50.

247 Ibid., s. 182.

248 Ibid., s. 183.

249 Ercan, *op.cit.*, s. 1127.

statüsünün tanınması bu şekilde gerçekleşmişti²⁵⁰. İkinci bir yol, cizye vermeyi kabul etmeyerek direnmelerine rağmen, savaşta yenilerek Osmanlı egemenliğine giren yerdeki halkın kılıçtan geçirilmek veya köle yapılmak yerine imamın ihtiyarıyla cizye ve haraç karşılığında zimmî olarak yerlerinde bırakılmasıydı²⁵¹. Örneğin, Fatih Sultan Mehmed döneminde, Sırbistan'daki Nikopri kalesi teslim olmayıp savaş ile ele geçirilmesine rağmen, Osmanlılar buradaki bazı Hıristiyanlara zimmî statüsünü tanımışlardı. Zimmî statüsünün kazanılmasının üçüncü bir yolu da dârül-harpten dârül-islama eman ile gelerek cizye vermek suretiyle zimmet şartlarını kabul etmektir. Gurer ve Dürer'de bir harbîye dârül-islamda sürekli oturma izninin ancak cizye vermeyi kabul etmek koşuluyla verilebileceği belirtilmiştir²⁵². 1394'te, II. Murad zamanında Fransa kralı VI. Şarl, 1470'te, II. Mehmed zamanında Bavyera kralı X. Ludving, 1492'de, II. Bayezid zamanında İspanya kralı Ferdinand tarafından kovulan Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğuna sığınarak²⁵³ zimmî statüsünü kazanmaları hep bu yolla gerçekleşmişti. Zimmî statüsünün elde edilmesinin dördüncü yolu dârül-islamda geçirilen süreyle ilgiliydi. Dârül-islamda bulunan müs'temene İslam hukukuna göre bir yıl kalma izni verilemeyeceği gibi, bu süre daha da kısaltılabilirdi. Bu nedenle dârül-islama gelen müs'temene bir yıl veya daha az bir süre kararlaştırılmışsa o süreden fazla dârül-islamda kalırsa kendisinin cizye ile yükümlü tutulacağı hatırlatılırdı. Bu takdirde bu kişi dârül-islamda bu süreden daha uzun kalırsa öldürülmemek veya köle yapılmamak için cizye ödemekle yükümlü idi. Bu süreyi geçiren harbî, zimmîliği delaleten

250 Melike Delilbaşı, "Selanik ve Yanya'da Osmanlı Egemenliğinin Kurulması," *Belleten*, C. II, Ankara, No 199-201 (1988), 75-101.

251 Aşıkî, *op.cit.*, s. 142-143.

252 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 28. Cizye vermeyi kabul etmek İslam himayesi altına girmek anlamını taşıyordu. Merginâni, *op.cit.*, C. II, s. 311.

253 Avram Galanti, *Türkler ve Yahudiler*, Üç. B., İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1995, s.22-23.

kabul etmiş sayılırdı. Bu durumda dârül-harbe dönmesine izin verilmezdi²⁵⁴. Zimmî statüsünü kazanmanın beşinci yolu müs'temenin dârül-islamda bir arazi satın alıp üzerine satın alındığı arazinin haracının konulmasıyla gerçekleşirdi²⁵⁵. Bu durumda söz konusu kişi cizye ile de mükellef oluyordu. Zimmî statüsünü kazanmanın altıncı yolu, dârül-islama müs'temen olarak gelen bir harbiyyenin, yani harbi bir kadının bir zimmî ile nikahlanmasıydı. Bu taktirde İslam hukukuna göre kadın kocasına tabi olduğu için zimmî olurdu²⁵⁶. Fıkıh kitaplarında rastlamadıysam da, zimmî statüsünü kazanmanın altıncı yolunun doğal bir sonucu olarak, zimmî statüsünü elde etmenin yedinci bir yolunun daha olduğu düşüncesindeyim. Bu da, dârül-islama Müs'temen olarak gelen ehl-i kitap bir harbiyye ile bir Müslümanın evlenmesiyle gerçekleşmekteydi. Bir Müslümanla evlenen ehli kitap harbiyye müs'temen de doğal olarak zimmî statüsünü kazanacaktı.

Zimmî statüsünün kazanılmasında Gayrimüslimlerin İslam devletinin egemenliğini kabul ettiklerini göstermesi anlamında cizye vermeyi taahhüt etmeleri, zimmî ahdinin kurucu unsuruydu. Bir Gayrimüslim bir kez cizye vermeyi taahhüt etmekle zimmî statüsünü kazanırdı. Böyle bir taahhütten sonra zimmînin ödeme zamanı geldiğinde cizye vergisini ödeyememesi veya ödemeyi reddetmesi bu kişinin zimmî statüsünden çıkarılmasına neden olmazdı. Bu durumda söz konusu kişi yetkili otoriteler tarafından taahhüt ettiği cizye vergisini ödemeye zorlanırdı.

Herhangi bir şekilde zimmî statüsünü kazanan kişi İslam devletinin Müslüman olmayan tebaası haline geliyordu. Zimmîler, harbî sayılmazlar; dârül-islam halkından kabul edilirdiler. Bunlara dinlerinde kalarak İslam devletinin egemenliği altında olan topraklarda yaşama izni verilmekteydi

254 Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 28.

255 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 29.

256 *Ibid.*, s. 29; Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 28.

Zimmîlere zulmetmek yasaktı. Köle değil, özgür kişi statüsündeydiler. Can ve mal güvenlikleri garanti altına alınmıştı. Zimmîler de Müslümanlar gibi –modern hukuk kavramları ile söylemek gerekirse- hak ehliyetine sahiptiler. Yani bunlar köle statüsünde olmadıkları için bir eşya gibi görülmez, bir takım hak ve borçlara sahip olabilen gerçek kişiler olarak kabul edilirdiler. Ancak fiil ehliyetleri, yani kişinin hukuki sonuç meydana getirebilecek şekilde bizzat hareket edebilme iktidarı²⁵⁷, bazı durumlarda sınırlandırılmıştı²⁵⁸.

İslam hukukuna göre, Gayrimüslimlere zimmî statüsü tanındığında, dârül-islamda yaşayan Gayrimüslimlerin varlıkları gerek bireysel gerekse de, kolektif olarak tanınmış oluyordu. Bu nedenle, Gayrimüslim Osmanlı uyrukları bireysel düzeyde zimmî olarak görülürken kolektif düzeyde de bağlı oldukları cemaatin, yani Milletin bir üyesi sayılıyorlardı.

Zimmîlerin hukuki statüleri kölelerden, harbîler ve müs'temenlerden farklı olduğu gibi, Müslümanlardan da farklıydı. Bu hukuki statüleri genel olarak İslam hukukunda, özel olarak da Osmanlı hukukunda ayrıntılı bir şekilde düzenlenmişti.

257 Hak ve fiil ehliyeti kavramları için tüm medeni hukuk ve hukuk başlangıcı kitaplarına başvurulabilir. Burada örnek olarak bkz. Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Altı. B., Ankara, Siyasal Kitabevi, 1997, s. 105-106.

258 Örneğin bir zimmî Müslüman bir kadınla evlenebilmek ehliyetine sahip değildi. İslam hukukunda zimmîlere Müslümanlardan farklı bir statü tanınması şeklinde sisteme benzer düzenlemelere diğer devletlerin hukuklarında da rastlamak mümkündür. Örneğin, İustinianus öncesi Roma hukukunda imparatorluğa bağlı pregrinislara benzer bir statü tanınıyordu. Bunların medeni haklardan yararlanma ehliyeti kendi yerel hukuklarına tabiidir. Romalılar ile yaptıkları muamelelerde hak ehliyetleri ise, *Ius Gentium*'a (yani Roma hukukunun yabancılarla olan muameleleri düzenleyen bölümü) göre tespit edilirdi. Paul Koschaker, *Modern Hukusa Hukuka Giriş Olarak Roma Hukusu Hukukunun Ana Hatları*, çev. Kudret Ayıter, İstanbul, Yeni Matbaa, 1961, s. 79. Ancak yine de Roma ve İslam hukukunda bu konuda bir çok farklılığın bulunduğu gözden kaçırılmamalıdır.

VI. EMAN

İslam hukukunda gerek Gayrimüslimler ile bir muvâdaa antlaşması yapılması, gerekse de, harbî bir Gayrimüslime müs'temen yahut zimmî statüsünün tanınması, temelde hep İslam hukukundaki eman müessesesine dayanıyordu. Eman, sözlükte korkusuzluk, emniyet, af ve müsaade anlamlarına gelmekteydi²⁵⁹. Bu terim İslam hukukunda, düşmana emniyet altında olduğuna dair verilen bir söz veya yapılan bir işareti ifade ediyordu²⁶⁰.

İslam'daki eman kurumunun İslam öncesi döneme de uzanan köklü bir geçmişi vardı. Kabilelerin ön planda olduğu İslam öncesi Arap toplumunda eman, hem kabileler arası savaşlarda belli şahıs ve gruplara teslim olmaları halinde mal ve canları için güvence vererek barışın sağlanmasını kolaylaştırmakta, hem de bunlar arasında ticari ve sosyal ilişkilerin kurulabilmesi için kabilelerin egemen oldukları yerlerde yabancıların güven içinde bulunabilmelerine imkan sağlamaktaydı. Bir kabilenin ileri geleni kendi kabilesinden veya başka kabileden birisine eman verebilir ve bu durumda eman verdiği kişinin can ve malının korunmasında sorum-

259 Yeğin, *op.cit.*, s. 126; Şemseddin Sami, *op.cit.*, s. 172.

260 Pakalın, *op.cit.*, C. I., s. 524.

luluk taşır, gerektiğinde onu savunurdu. Araplar arasında bu geleneğe büyük önem veriliyordu. Hatta Hz. Muhammed dahi Mekke'deki yürüttüğü yeni dini tebliğ faaliyetine Mekke'nin ileri gelenlerinden olan amcası Ebu Talib'in himayesi sayesinde devam edebilmiş, o öldükten sonra da himayesiz kaldığı için Mekke'yi terk etmek zorunda kalmıştı²⁶¹. Osman bin Maz'un da Mekke'de rahatsız edilmeden durmasını Putperest amcasının verdiği emana borçluydu²⁶². Medine'de kurulan İslam devletinin siyasetinde de eman önemli bir yer tutmuştu. Hz. Muhammed'in ehli kitap bazı kabilelere, verdiği çeşitli emannameler vardı. Necranlılara verilen en önemlilerindendi²⁶³. Daha sonraki İslam fetihleri sırasında da Müslümanların özellikle bir şehri kuşattıklarında, buradakilere teslim oldukları takdirde mallarına, canlarına ve ibadethanelerine dokunmayacaklarına dair verdikleri emannameler şehirlerin sulh yoluyla ele geçirilmesinde sık sık kullanılmıştı. İslam devleti ile zimmî tebaası arasında var olduğu kabul edilen zimmet ahdi temelde eman müessesesine dayanıyordu. Ayrıca dârül-harb'ten dârül-islama ticaret, diplomasi ve benzeri amaçlarla gelen harbîlere verilen emanlar da, bunlara İslam ülkesinde bulunduğu sürece can ve mal güvenliği sağladığı için, çok önemliydi²⁶⁴.

Emanın en mühim hukuki sonucu Müslümanlar açısından kural olarak can ve malları masum olmayan harbî kafirlerin

261 Nebi Bozkurt, "Eman," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul, 1995, s. 75.

262 İbn İshak, *op.cit.*, s. 237-239; İbn Hişam, *op.cit.*, C. II, s. 12-14.

263 Bu emanname için bkz. Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 195-196. Ayrıca Hz. Muhammed'in Necran Piskoposuna yolladığı bir emanname daha vardır. Burada şöyle deniyordu:

"Ellerinin altındaki az yada çok malları, kiliseleri, manastırları, ruhluluk merkezleri Allah'ın ve elçisinin zimmetindedir. Hiçbir piskopos, rahip ve kahin değiştirilmez. Hiçbir hakları, yetkileri ve bulundukları durumları değiştirilmez. Borçları yerine getirdikleri, haksızlık yapmadıkları ve zalim olmadıkları sürece bu konuda ebediyen Allah'ın elçisinin zimmeti vardır" (Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Dönemi Siyasi ve İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi, t.y., s. 1198-1199).

264 Nebi Bozkurt, *op.cit.*, s. 76.

can ve mallarını güvence altına alıyor olmasıydı. Fıkıh kitaplarındaki eman ile ilgili hükümler savaş ile ilgili hükümlerden sonraki barış ile ilgili hükümlerin hemen arkasından yer alıyordu²⁶⁵. Müslümanların mevcut bir savaşı iki şekilde de sona erdirebilmeleri mümkündü. Bunlardan birincisi karşılıklı bir barış anlaşması yapmaktı ki, bu yola henüz fiili savaş başlamamışken de başvurulabilmekteydi²⁶⁶. İkincisi ise, Müslümanlar tarafından harbîlere tek taraflı olarak bir güvenlik taahhüdünde bulunulmasıydı. Eman, karşılıklı veya tek taraflı bir iradeye dayandığı her iki durumunda da Müslümanlar ile harbîler arasındaki savaş durumunu ortadan kaldırma sonucunu doğuran bir irade beyanıydı.

Eman vermek sadece imamın (İslam devletinin başkanı) yetkisi dahilinde değildi. Her hür Müslüman erkek ve kadın eman verebilirdi. Eman bir tek kafire verilebileceği gibi birden fazla kafire, bir kale veya şehir halkına da verilebilirdi. Bu durumda eman verilenlerin mal ve canları güvenlik altına alınırdı. Eğer eman Müslümanların (yani İslam devletinin) zararına ise, imam bu emanı geçersiz kılabilirdi²⁶⁷. Zimmînin, dârül-harbtte bulunan Müslümanın, kölenin, sa-

265 Bkz. Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 10-13; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 10-11; El-Mavsîlî, *op.cit.*, s. 288-299; Kudurî, *op.cit.*, s. 187-189; Merginânî, *op.cit.*, C. II, s. 284-288.

266 Harbîler ile mal karşılığında veya mal karşılığı olmaksızın barış yapılabilirdi. Barış mal karşılığında yapıp da, mal İslam savaşçıları dârül-harbt girmeden alınmışsa, bu cizye hükmündeydi, ancak eğer mal savaşçıları dârül-harbt girdikten sonra alınmışsa, bu sefer alınan mal ganimet hükmünde olup beşte biri devlete, geri kalanı da gazîlere verilir. Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 11; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 10.

267 Fıkıhtaki bu hükmün Fatih döneminde Bosna'nın fethi sırasında işletildiği görülmektedir. Bosna'nın fethi sırasında Mahmut Paşa Bosna kralına bir eman vermişti. Ancak bölgede kesin hakimiyetini kurmak isteyen Fatih emanın hükmünü kaldırmak istiyordu. Bunun için şer'î bir dayanak arıyordu. Bu dayanak ulema-
madan Ali Bistâmî'nin fetvasıyla sağlandı. Buna göre, kulun verdiği eman sultan devletin menfaatine aykırı bulduğunda kaldırabilecekti. Böylece İslam hukukuna uygun bir şekilde verilmiş olan eman sultan tarafından daha sonradan ortadan kaldırılabilirdi. Mehmed İpşirli, "Eman (Osmanlı dönemi)," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul, 1995, s. 77.

vaştan men edilen küçük çocuğun ve akıl hastasının emanı geçerli olmazdı²⁶⁸.

Osmanlı kaynaklarında emanın bir çok değişik şekillerine rastlamak mümkündür²⁶⁹. Bunlardan en yaygını bir kalenin fethi öncesinde veya sonrasında²⁷⁰ zimmî statüsü altında Osmanlı egemenliğine alınan Müslüman olmayanlara zimmet aldi çerçevesinde verilen emannameler veya diğer bir adıyla ahidnamelerdi²⁷¹. Bu emannamelere örnek olarak, Delilbaşı'nın Türkçe olarak yayınladığı, II. Murad'ın Sela-nik'in yeniden fethinden sonra Yanya'yı fethetmeye giriştiğinde halka direniş göstermeden teslim olmaları için verdiği Rumca emannameler gösterilebilir. Bu emannameler iki tane olup biri II. Murad'a (II. Murad'a ait iki metin vardır), ikincisi ise, Rumeli Beylerbeyi Sinan Paşa'ya aittir. Bu emannamelerden II. Murad'a ait olan ikinci metinde, Padişah son derece etkileyici bir ifadeyle, "savaş sonu felâketini denemeden ve pek çok günahsızın kanının haksız yere akıtılmaktan, kenti yok olmaktan kurtarmak için; ve direnenlerin kılıcımdan geçirildiklerini ya da askerlerim tarafımdan tutsak olarak Doğu ve Batı'ya satıldıklarını görmeden önce, kendinizi bana teslim ediniz. Bana yeminle itaat edip eğer boyun eğerseniz, sizi kalenizden hiç bir zaman çıkarmayacağıma dair söz veriyorum. Siz de Hükümdarlığıma ihanet etmeyecek ve âsi olarak görünmeyeceksiniz. Dikkat ediniz, şayet teklifimi kabul etmez iseniz, pişman olmaya zamanı-

268 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 12-13; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 11.

269 Emanname, eman fermanı tabirleri Osmanlı kaynaklarında sık sık yer almakla beraber, bunların genellikle savaş sonunda Müslüman olmayanlara verilen bir zimmet taahhüdü, ahidname, hatta bazen menşur veya beraat niteliğinde olduğu görülmekteydi. İpşirli, *op.cit.*, s. 79.

270 Fetih sırasındaki eman talepleri genellikle olumlu karşılanmak durumundaydı. Kanuni Sultan Süleyman, sadrazamına yazdığı bir hükümde, fethedilen yerlerle eman dileyen ve askere yardım eden Hristiyanlara dokunulmamasını, aksini yapanların cezalandırılmasını emreliyordu. *Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Hükümler-Beratlar*, II. Fasikül, No E. I-12476, Haz. İsmail Hakkı Uzun Çarşılı, İbrahim Kemal Baybura, Ülkü Altındağ, Yayına Haz. Ülkü Altındağ, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1988, s. 112, No: 1075.

271 *Ibid.*, s. 77.

nız dahi kalmayabilir” diyordu²⁷². Sinan Paşa daha uzun bir emannamede Yanyalıları teslim oldukları takdirde, “yemin ediyorum ki, esaretten, çocukların alınmasından, kiliselerin tahrip edilmesinden ve cezalandırılmaktan hiç bir korkunuz olmayacaktır. Kiliselerinizde adet olduğu üzere çanlarını çalacaktır. Başpiskopös, Roma devrindeki yargılama yetkisine ve kilisedeki bütün haklarına, tımar sahibi idareciler yine tımarlarına, çocuklarına, kendilerine tâbi olanlara ve mallarına kayıtsız şartsız sahip olacaklardır. Daha başka istekleriniz olursa size bağışlayacağız. Şayet inatla direnir ve iyilikle boyun eğmezseniz biliniz ki, Selânik’i yağma ederek kiliselerini tahrip ettiğimiz, her şeyi harap ve yok ettiğimiz gibi, sizi ve mallarınızı da tahrip edeceğiz” diye yazıyordu²⁷³. Delilbaşı, Yanyalıların bunun üzerine kenti Osmanlılara teslim edip karşılığında bir fermanla çeşitli imtiyazlar elde ettiklerini yazmaktadır²⁷⁴. Ayrıca Fatih Sultan Mehmed zamanında İstanbul’un fethinden sonra, Rumlara, Ermenilere, Galata Cenevizlilerine ve Yahudilere de çeşitli emannameler verildiği bilinmektedir²⁷⁵. Bu emannamelerden Galata Cenevizlilerine verilmiş olanı günümüze kadar intikal etmiştir. Rumca olarak hazırlanan bu anlaşma Fatih’in tuğrasını taşıyor ve kendi adına Zağanos Mehmed Paşa tarafından imza edilmiş bulunuyordu²⁷⁶. Metinde Galatalıların can ve mal güvenliklerinin tanındığı, ayin, erkan ve adetlerini eskiden olduğu gibi yerine getirebilecekleri, karada ve denizde serbestçe seyahat edebilecekleri ve ticaret yapabilecekleri, haraç ve gümrük vergileri ile yükümlü oldukları, çan çalmamak şartıyla kiliselerinin ellerinde bırakılacağı,

272 Delilbaşı, “op.cit., s. 95-96.

273 Ibid., s. 96-97.

274 Ibid., s. 97.

275 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ...*, s. 12-13; Bilal Eryılmaz, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İki. B., İstanbul, Risale Basın Yayın Ltd., 1996, s. 29-37.

276 Feriudun Dirimtekin, *İstanbul’un Fethi*, İstanbul, İstanbul Belediyesi Matbaası, 1949, s. 241.

ancak yeni kilise yapamayacakları, yeniçeriliğe oğlan alınmayacağı, zorla Müslüman yapılmayacakları belirtiliyordu²⁷⁷.

²⁷⁷ Akgündüz, *op.cit.*, C. I. 1990, s. 477.

İKİNCİ BÖLÜM

OSMANLI İMPARATORLUĞU'NDAKİ
GAYRİMÜSLİM TEBAAYA
UYGULANAN HUKUK

I. ZİMMİLERE UYGULANAN HÜKÜMLERİN GENEL ÖZELLİKLERİ

Genel olarak İslam hukukunda, özel olarak ise, Osmanlı hukukunda zimmîlerin statüsünü düzenleyen hükümlerin son derece önemli bir yeri vardı. Osmanlı hukukunun örfî ve şer'î hukuk alanlarında bu konuyu düzenleyen pek çok hükümüne rastlamak mümkündü.

İslam hukuku, bilindiği gibi dinsel bir hukuk olarak kişi yaşamını tüm yönleriyle düzenleyen emir ve kurallardan oluşuyordu¹. Bu nedenle fıkıh, insanın dünya ve ahiret yaşamıyla ilgili işlerde uymak zorunda olduğu Kuran, Sünnet, İcma, Kıyas gibi dini hukuk kaynaklarından çıkarılan bir hukuk düzenini ifade ediyordu. Bu hukuk düzenini oluşturan kurallar temelde İslam dininin emirlerine dayanmaktaydı. Bu yönüyle İslam hukukunun kapsadığı alan günümüz hukuk sistemleriyle karşılaştırıldığında son derece genişti. Örneğin, artık hukukun düzenleme alanının dışında bulunan, namaz kılma, zekat ve sadaka verme gibi, tamamen Müslümanların ibadetine ilişkin hükümler İslam hukukunda ayrıntılı bir şekilde düzenlendiği gibi, kişilerin birbirleriyle iliş-

¹ Bu konuda bkz. Erich Fritsch, "İslamda Devlet Fikri," Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi, çev. Sabri Şakir Ansay, Ankara, C. I, No. 1(1943), s. 245-274.

kilerinde takınmaları gereken tutumlar, konuşma, oturma, giyinme, yeme içme yöntemleri, bayram ve törenlerde nasıl hareket edileceğini gösteren daha çok adab ve muaşeret kurallı niteliğindeki hükümler² de hep İslam hukukunun kapsamı içinde yer almaktaydı. İslam hukukunun kapsadığı konular hem bu dünyayı hem de öteki dünyayı içine almasının yanı sıra, bu kurallara uyulmaması halinde uygulanacağı belirtilen yaptırımlar da günahlar ve suçlar olarak yaşamın maddi ve manevi alanlarına yayılmış durumdaydı. Ayrıca bugün için daha çok toplum tarafından ayıplanma tarzında bir yaptırıma tabi tutulan görgü kuralları, İslam hukukunda dini bir nitelik taşıdıkları gibi, bunlara uyulmaması halinde uygulanacak yaptırımlar da bizzat devlet otoritesi tarafından yerine getirilirdi.

İslam hukukunda İslam devletinin himayesini kabul eden ve bu nedenle can ve malları güvence altına alınan zimmîlerin kendi dinlerinde kalarak dârül-islamda yaşayabilmelerine izin verildiği gibi, bunların İslam devleti, Müslümanlar, kendi cemaatleri ve diğer zimmî cemaatler ile olan sosyal, siyasal ve ekonomik ilişkilerinin ne şekilde düzenleneceği de belirlenmişti. İslam hukukundaki bu düzenlemelerde, şeriat dinsel bir hukuk olduğu için, zimmîlerin dinsel farklılıkları her zaman göz önünde bulunduruluyordu. Zimmîlere verilen söz gereğince, Müslümanlar "*utrûkûhum fî mâ yedînûn*", yani "onları kendi dinleri üzerine bırakınız" düsturuna bağlı olarak, zimmîleri dinlerine karışmamak ile yükümlüydüler. Dolayısıyla zimmîler Müslümanların ibadetleri ile mükellef olmadıkları gibi³, Müslümanlara yasak olmakla beraber zimmîlere yasak olmayan fiiller İslam hu-

2 Bkz. Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)*, 5. B., Ankara, Turhan Kitabevi, 1983, s. 22.

3 Cizye vermeyi kabul etmekle, Müslümanların yararına olan şeyler onların da yararına, Müslümanların zararına olan şeyler onların da zararına olmaktaydı. Ancak bu hüküm Müslümanların üzerine vacip olan ibadetleri kapsamıyordu. Cizye vermeyi kabul eden bu kafirler ibadet ile muhatap değillerdi. Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 8.

kuku açısından bir hukuka aykırılık oluşturmuyordu. Bu nedenle, örneğin, domuz ve şarap üzerindeki Müslümanlara yönelik yasaklamalar onlara uygulanmıyordu⁴. Ancak Müslümanlara yasak olan bazı fillerin kendi dinlerinde de zimmîlere yasaklanmış olduğu durumlarda zimmîlerin de Müslümanlara yönelik olan bu kurallara uyması zorunluydu. Örneğin, sarhoş olmak ehl-i zimmetin dinlerinde de men edilmiş olduğu için, zimmîler hem İslam dinindeki hem de kendi dinlerindeki bu yasağa uymak ve ancak sarhoş olmayacak kadar içki içmek sınırlamasına riayet etmek mecburiyetindeydiler⁵.

İslam hukukunun yürürlükte olduğu bu dönemlerde, özellikle evlilik, boşanma, doğum, nesep, miras, velayet, vesa-yet gibi aile ve şahsın hukukuna giren hukuki konular her din tarafından kendi düzenleme alanı içinde görülüyordu. Bu konuları düzenleyen hükümler genellikle dinin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmekteydi. Dolayısıyla aile ve şahsın hukukuna giren konular ile ilgili işlemler her cemaatin kendi dini örgütlerince ve kendi dini kurallarına göre yürütülüyordu. İslam hukukunda da bu konularla ilgili düzenlemeler sadece Müslümanlara yönelik olarak düzenlenmişti. Bu nedenle, Gayrimüslimlerin aile ve şahsın hukuku doğrudan doğruya İslam hukuku tarafından düzenlenmemiş, bu konuda "*utrûkûlum fîmâ yedînûn*" hükmü uyarınca zimmîlerin kendi dini hukukları tarafından getirilmiş olunan hükümler İslam hukuku tarafından tanınmakla yetinilmişti⁶. Ancak şer'î haddler diye ifade edilen zina, faiz gibi ceza hukukunun konusuna giren ve tüm insanlara yönelik bazı hükümler –ki, bu konulardaki yasaklamaların zimmîlerin dinlerinde de mevcut oldukları kabul ediliyordu- zimmîler için de bağlayıcıydı. Bu durumlarda din farklılıkları dikkate

4 Ibid., C. II, s. 161.

5 Fetâvâyi Hindîyye, C. IV, s. 297. Adam öldürmek, hırsızlık, zina yapmak gibi suç teşkil eden diğer filler için de durum aynıydı.

6 Bu konuda bkz. Taha Akyol, *Medine'den Lozan'a*, Dört B., İstanbul, Milliyet yayınları, 1997, s. 33 ve 68.

alınmıyordu. Mülteka'da zimmîlerin dârül-İslamda oturmayı kabul etmekle, bu türden İslam hükümlerinin kendilerine uygulanmasına rıza göstermiş sayıldıkları yazıyordu⁷. Öte yandan İslam ve Osmanlı hukukunda, diğer hukuk sistemlerinde olduğu gibi, örf ve adetin de bir hukuk kaynağı olarak önemli bir yeri vardı. Bu durum bilhassa özel hukuk alanına giren kendi aralarındaki uyuşmazlıklarda Gayrimüslimlerin adet hukuklarının⁸ da yürürlük kazanmasına imkan sağlıyordu. Hatta Gayrimüslimler, Rum Milletinin Osmanlı egemenliğinde dahi kendi aralarındaki uyuşmazlıklarda Roma Hukukunun hükümlerini uygulamalarında olduğu gibi, eski devlet hukuklarını kısmen de olsa uygulayabiliyorlardı⁹.

İslam hukukundaki hükümler din farklılığını dikkate alan bir şekilde düzenlendiği için, genel değildi. Zimmîlere zulüm yapılmayacağını açık bir şekilde kabul edilmiş olunması, bunlara karşı hukuk alanında hiçbir ayrımcılığın yapılmadığı anlamına gelmiyordu. Tam tersine hukuk kuralları ayrımcı bir şekilde düzenlenmişti. Öncelikle zimmîler dini ibadetlerini yerine getirirken hiçbir zaman Müslümanlar kadar serbest değildiler. Bunlar ayinlerini, İslam dininin üstün ve egemen din olduğunu unutmadan, Müslümanları rahatsız etmeyecek şekilde yerine getirmek zorundaydılar¹⁰. Hukuk önünde de Müslüman ile zimmînin eşitsizliği devam etmekteydi. Bazı konularda Müslümanın hakkı zimmîninkinden üstün tutuluyor, Müslümana verilen bir hak zimmîye verilmiyordu. Örneğin, Müslüman'ın zimmî aleyhindeki şahitliği

7 Halebî, *op.cit.*, C. II, s. 161.

8 R. A. Kem, "Adat Hukuku," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lûgatı)*, C. I, 1941, s. 129-31.

9 Osmanlı egemenliği döneminde Bizans'ın sonlarına doğru yetki alanı gittikçe genişleyen Rum Kilisesi, cemaatinin sadece dini uyuşmazlıklarını değil, dünyevi uyuşmazlıklarını da çözümleyen bir kurum haline gelmişti. Hatta Rumların aralarındaki Borçlar ve Ticaret hukuku ile ilgili ihtilafları da Kilise tarafından çözümlenebilmekteydi. Bu tür ihtilaflarda örf ve adet hukuku olduğu kadar Roma Hukukundan kaynaklanan hükümler de uygulanıyordu. Bu hususta bkz. Pantazopoulos, *op.cit.*, pp. 35-55.

10 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*..., s. 8.

geçerliydi, yine bir Müslüman erkek bir zimmîyye ile evlenebilirdi, ayrıca Müslüman ile zimmîyyenin evlenmesi durumunda doğan çocuk Müslüman sayılırdı; ancak bunların tersi geçerli değildi. Ayrıca, zimmet ahdi ile birlikte, harbî statüsünden çıkmış olmalarına rağmen, zimmîler Müslümanlar için güvenilmezliklerini hala muhafaza etmekteydiler. Kuran'da da belirtildiği gibi, kafirler Müslümanlara hiçbir zaman dost olmayacakları için, Müslümanlardan farklı olarak zimmîlerin silah taşımalarına, ata binmelerine, önemli askeri ve idari hizmetlerde bulunmalarına kural olarak izin verilmiyordu¹¹. Gerek Müslümanların zimmîlere üstünlüğünü korumak gerekse de, zimmîler karşısında duyulan güvensizlik nedeniyle, zimmîler ile Müslümanlar bir çok yönden birbirlerinden ayrılmışlardı. Bunların İslam Ümmetinden ayrılığı göstermek için zimmî cemaatlere Millet deniyordu. Her Millet, dini devlet modeline uygun olarak İslam devletinin onayladığı kendi dini liderinin idare ve kazası altında belirli bir özerklik içinde yönetilir; böylece sosyal ve dinsel yaşamlarını kendi geleneklerine göre sürdürmelerine izin verilirdi¹². Bunun sonucunda zimmî cemaatler ile Müslümanlar kendi mahalle ve köylerinde pek fazla birbirlerine temas etmeden yaşamlarını sürdürürlerdi. Bu durum İslam Ümmeti ile diğer Milletler arasındaki ayrılık ve farklılığın doğal bir sonucu olarak görülüyordu. Ancak, Müslümanlar ile zimmîler arasındaki ayrılık bununla da sınırlı kalmıyor, bu iki topluluğun dış görünüşleri itibarıyla da birbirinden farklılaşmalarını gerektiriyordu. Buradaki farklılaşma ağırlıklı olarak Müslümanların zimmîlerden üstünlüğünü sembolik bir şekilde vurgulamaya yönelikti. Bu üstünlük vurgusu, zimmînin Müslümana önce selam vermesi

11 Cevdet Kütük. "Osmanlı'da Millet Sistemi ve Tanzimat," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 1008.

12 Pritsch, *op.cit.*, s. 253.

zorunluluğunda olduğu gibi¹³, diğer adap ve muaşeret kurallarında da sürdürülüyordu.

İslam hukukunun din farklılığından kaynaklanan bazı durumlarda, zimmîlere kendi hukuklarının uygulanmasına izin vermiş olması, İslam devletinde aynı anda farklı hukuk düzenlerinin yürürlükte olduğu anlamına gelmiyordu. Burada söz konusu olan farklı statülerde bulunan kişilere farklı hukuk kurallarının uygulanmasıydı. İslam hukukunda hukuk kuralları kadın veya erkek, köle veya özgür, zimmî veya Müslüman olmaya göre farklılık gösterebiliyordu. Bu yönüyle diğer İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nda da bir hukuk çokluğu mevcut değildi. Uygulanan tek bir hukuk düzeni vardı; o da temelde İslam hukukuna dayanan Osmanlı hukukuydu. Ancak bu hukuk kimi hallerde, Müslümanlardan farklı bazı yükümlülöklere tabi zimmîler için kendi dini hukuk düzenlerinin emrettiğı kuralları tanımak durumunda kalıyordu. Fakat bu durumda da, diğer dinlerin hukuk kuralları ile bu dini hukuka eklenmiş olup aslında dini bir kaynağı dayandırmayan cemaatin uygulaya geldiğı hukuk kuralları Osmanlı hukukunun bir parçasını oluşturmaktaydılar. Zira bunlara yürürlük kabiliyetini veren yine Osmanlı hukukuydu. Böylece, özellikle aile ve şahsın hukukuna ilişkin bazı Hristiyan veya Yahudi kaynaklı dini hukuk kuralları ile egemenlik altına alınan toplulukların eski gelenek hukukları genel olarak Osmanlı hukuk düzenini oluşturan kurallar düzeni içinde yerlerini alıyorlardı.

İslam hukukunda zimmîler ile ilgili hukuk kuralları ayrı bir hukuk düzeni meydana getirmediğı gibi, bu konudaki hükümler de fıkıh kitaplarında ayrı bir bölüm altında da toplanmamıştı. Zimmîler ile ilgili hükümler fıkıh kitaplarındaki çeşitli başlıkların altında dağınık bir halde bulunuyor-

13 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 36.

lardı. Örneğin, nikah, cezalar, miras, ve benzeri başlıkların altında Müslümanların ve Müslüman olmayanların tabi oldukları hükümler birlikte düzenlenmişti; ancak ayrı bir “zimmîlerin tabi olduğu hukuk” başlığı ve bu başlığın altında zimmîler ile ilgili nikah, cezalar, miras ve benzeri alanlarda uygulanacak hukuk kurallarının toplu bir şekilde yer alması gibi bir sistematik söz konusu değildi¹⁴. Ancak Osmanlı örfî hukuku alanında zimmîler ile ilgili düzenlemeler genelde bir başlık altında toplanmıştı. Fakat bu düzenlemeler, bir çok durumda genel değildi, belirli bir topluluğu kapsıyor ve zimmîlerle ilgili her türlü hükmü –ki, bunlar genelde şer’î hukuk alanda olup fıkıh kitaplarında yer alan hükümlerdi- içine almıyordu. Bunlara örnek olarak teslim olan yerli halklara verilen emannameler, sancak, liva kanunnameleri gösterilebilir.

Fıkıh kitaplarında İslam devletinin uyruğu olan Gayrimüslimleri genel olarak ifade etmek için kullanılan kelime zimmî olmakla birlikte, sadece belirli bir cemaati ifade etmek için, Hristiyan, Yahudi, Putperest ve Mecusi sözcüklerine de sık sık başvuruluyordu. Ehl-i zimmet içinde bulunan Yahudiler ve Hristiyanlar ehl-i kitap oldukları için, sadece Yahudi veya sadece Hristiyanlardan bahsedilerek açıklanan bir hüküm genellikle hem Yahudileri hem de Hristiyanları kapsamaktaydı. Zira bunların İslam hukukunda tabi oldukları hükümler büyük oranda aynıydı. Ancak Putperestler ile Mecusiler açısından durum daha farklıydı. Bunlarla ilgili İslam hukukunun ortaya koyduğu hükümler farklı olduğu için, genellikle o hükümde hangi topluluğun adı geçiyorsa söz konusu hüküm sadece onları kapsıyordu.

İslam hukukunda Gayrimüslimlere kendi dinlerinde kalarak İslam devletinin himayesinde can ve mal güvenliklerinin ve bunlara bağlı diğer haklarının tanınmış olması, zimmîlerin hükümdarlarının keyfî davranışlarına muhatap

14 Mark R. Cohen, *Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler*, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Sırmal Yayınevi, 1997, s. 88-89.

olmalarını önemli ölçüde önlüyordu. Zira İslam hukuku Tanrının iradesine dayanan değişmez bir hukuk olduğu için, burada zimmîlerin haklarını düzenleyen hükümler çiğnene-
mez ve bu hükümlerde değişiklik yapılamazdı. Osmanlı hü-
kümdarları da bu kurala azami ölçüde uymak zorundaydılar.
Bu nedenle, Yavuz Sultan Selim bazı Bizans soylularının ve
onların yakınlarının Bizans'ı yeniden diriltme çabası içinde
oldukları düşüncesiyle Rumların ya Müslüman olmalarını ya
da İstanbul'u terk etmelerini emrettiğinde, Şeyhülislam
Zenbilli Ali Efendi, dedesi Fatih'in bunlara bir emanname
verdiğini, bu şekilde bir uygulamanın şer'an caiz olmayaca-
ğını belirten bir fetva vermiş, her ne kadar bu emanname bir
yangında yandığı gerekçesiyle padişaha gösterilememiş ise
de, şer'an şahitle ispatı mümkün olacağı belirtilerek çok
yaşlı iki yeniçerinin şahadeti ile sorun İstanbullu Rumlar
lehine çözümlenmişti¹⁵. Ancak İslam hukukundaki kuralların
padişahların iradelerini bağlayıcı özelliği bir çok durumda
kâğıt üzerinde de kalabiliyordu. Zira, bunu denetleyecek et-
kili bir mekanizma bulunmamaktaydı. Devlet işleyişinin şe-
rîata uygunluğunu denetlemekle görevli olan şeyh-ül
islamlar hükümdarların memurları olduklarından bu dene-
timi tam olarak gerçekleştirmeleri mümkün olamaya bili-
yordu. Bu nedenle, kimi zimmîlerin çocuklarının yeniçeri
yapılması gibi¹⁶, şerîata aykırı bazı uygulamalar Osmanlı
düzeninde yürürlük kazanabiliyorlardı. Ancak bu aykırı uy-
gulamalar padişahların zimmîler ile ilgili olarak hiçbir sın-
ırlamaya bağlı kalmaksızın hareket edebildikleri anlamına
gelmiyordu. Her şeye rağmen İslam hukukundaki hükümleri
göz önünde bulundurmamak zorundaydılar. Fakat İslam huku-
kundaki zimmîler ile ilgili hükümlerin değişmezliği
zimmîler açısından her zaman bir olumluluk taşımıyordu.
Zira bu değişmezlik kuralı zimmîlerin sadece sahip olduk-

15 İpşirli, *op.cit.*, s. 77. Bu şahitle ispat olayı Ebussuud Efendi'nin bir fetvasında da anlatılmaktadır. Düzdağ, *op.cit.*, s. 134.

16 Bu konu ile ilgili olarak bkz. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devlet Teşkilatında İkapukulu Ocağları*, İki. B., Ankara, T.T.K. Basımevi, 1984, *passim*.

ları hakları değil aynı zamanda tabi oldukları kısıtlamaları da kapsamaktaydı. Bu nedenle bu hükümler, zamanla zimmîler üzerindeki kısıtlamaların kaldırılarak daha özgür ve eşit kılınmalarında bir engel teşkil etmekteydi. Bu ancak İslâm hukukuna rağmen yapılabilirdi.

II. ZİMMİLERİN CAN VE MAL GÜVENLİKLERİ

İslam hukukunda zimmîlere zulüm edilmesi yasaklanmış olduğundan, bunların can ve mal güvenliği tanınmış ve koruma altına alınmıştı. Bu yönüyle hukuki statüleri harbîlerden tamamıyla farklıydı. İslam devleti zimmîlere yönelik her türlü tecavüzü önlemekle yükümlüydü¹⁷. Bu yükümlülük gerek Müslümanlardan, gerek zimmîlerden gerekse de harbîlerden gelebilecek tüm saldırıları kapsıyordu. İslam devleti bu hususta gerekirse savaş dahi yapacaktı¹⁸. Zimmîlerden alınan cizye ve haraç bir yönüyle bu koruma-

17 Hz. Muhammed zimmîler ile ilgili olarak "her kim ehli ulûkdan olan bir zimmiye zulmeder veya takatının fevkinde bir şey yüklerse, kıyamet gününde, ben onun hasmıyım" demişti. Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 289. Başka bir hadiste ise, Muhammed'in, "her hangi (nûmin) bir kişi Muahit (ve Haracgûzar) bir zimmiyi (haksız yere) öldürürse o kişi cennet kokusu alamaz" dediği rivayet olumlmaktaydı. Zebidi, *op.cit.*, C. VIII, s. 531. Fıkıh kitaplarında sıkça zikredilen bir rivayete göre, Hz. Ali, kafirlerin cizye vermeyi canlarının ve mallarının Müslümanlarınkı gibi korunması amacıyla kabul ettiklerini söylemişti. Halife Hz. Ömer'in vasiyetinde şöyle demişti:

"... Benden sonra halife olacak zata vasiyet ederim ki, fahr ı Âlem (S.A.V.) Efendimizin zimmeti altında bulunan muhtelif milletlerin ahd ve şartları yerine getirilip, kendilerini zulüm ve haksızlıklardan himaye ve vîkave eylesin. Takatları fevkinde, kendilerine bir şey teklif eylesin" (Zebidi, *op.cit.*, C. VIII, s. 531).

18 Eryılmaz, *op.cit.*, s. 20.

nın karşılığıydı. Bu nedenle, Müslümanlar zimmîleri koruma iktidarına sahip olamadıklarında bunları sahiplerine iade etmekle yükümlüydüler. Ebu Ubeyde, güçlü bir Bizans ordusu karşısında ele geçirdiği yerleri savunamayacağına kanaat getirince, buranın zimmî halkına cizye ve haraçlarını geri iade etmişti¹⁹.

Osmanlı İmparatorluğu'nda da fıkıh kitaplarında ve padişah iradelerinde zimmîlerin can ve mal güvenliklerinin emniyet altında olduğu sık sık belirtilmekteydi. Can ve mal güvenliği sorunu açısından temelde Müslümanlar ile zimmîler arasında bir farklılık bulunmuyordu. Padişahlar her iki statüde de bulunan uyruklarının canlarını ve mallarını korumak ile yükümlüydüler.

Kişilerin can güvenliklerini sağlayabilmek için, onların canlarına yönelik olarak diğer kişilerden gelebilecek saldırıları güvenlik tedbirleri ile önlemek ve böyle bir saldırı gerçekleştiğinde de bu saldırıyı gerçekleştirenlere karşı cezai yaptırımlar uygulamak gerekiyordu. Osmanlı hukukunda kişilerin can güvenliklerine karşı tecavüzde bulunanlara yönelik olarak uygulanan cezai yaptırımlar, kısas ve diyet olmak üzere iki türlüydü.

İslam hukukuna göre kısas, kanı masum olan insanın kasten öldürülmesi ile vacip olmaktaydı²⁰. Müslüman olmayan bir kişinin kanı zimmî olmakla masum sayılıyordu. Bu nedenle, Şafilere aksine, Osmanlı hukukunun bağlı olduğu Hanefi ekolünde bir zimmîyi öldüren Müslümana karşı da kısas mümkündü²¹. Nitekim Ebu Yusuf, Bağdat'ta Kâdî'l-Kudüd iken bir zimmî öldüren Müslüman hakkında kısas hükmü vermişti²². Bu nedenle, Osmanlı hukukunda, bir

19 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 312.

20 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. III, s. 76.

21 Kuduri, *op.cit.*, s. 145; el-Mavsili, *op.cit.*, s. 323.

22 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 23.

zimmîyi öldüren Müslümana kısas uygulanabiliyordu. Gurer ve Dürer'de açıkça, "Müslüman, zimmîyi öldürmekle öldürülür" hükmü ifade edilmişti²³.

Zimmîlerin can güvenliklerinin korunması, kendilerini öldürecek derecede şiddetli olmayan ancak vücut bütünlüklerine yönelik bir saldırı niteliğini taşıyan müessir fiiller karşısında da korunmayı kapsıyordu. Bu halde de, kendisine müessir fiilde bulunan Müslümana karşı zimmînin kısasta bulunma hakkı vardı. Molla Hüsrev, "zimmî ile Müslümanın kol ve bacakları eşittir"²⁴ diye yazarak kısasta her iki grubun da eşit olduğunu açıkça belirtmişti.

Zimmîler, kısasta olduğu gibi, diyetle²⁵ de Müslümanlar ile eşitler²⁶. Ebu Hanife, Ebu Hureyre'ye dayanarak Hz. Muhammed'in "Yahudi ve Hristiyanın diyeti Müslümanın diyeti kadardır" dediğini rivayet etmektedir²⁷.

Zimmîlerin can güvenliklerine yönelik olarak Müslümanlar tarafından girilmiş tecavüzlere karşı şer'îye mahkemelerinde çeşitli davalar açılabilir bu davalar yukarıda izah edilen hükümler çerçevesinde çözümleniyordu. Örneğin, 1612 tarihli İstanbul, Balat mahkemesindeki bir sicilde şunlar yazıyordu:

"... Dimo adındaki yaralı zimmînin karısı ... akşamdan sonra Balat mahkemesinde gece nöbetçisi olan Molla Mahmud Efendiye gelecek: 'kocam Dimo, mahalleniz yakınındaki Balat çarşısından evine gelirken ana yol üzerinde seferli bir sipahi bıçakla arkasından vurarak yaralamıştır' demiş ve gidip yerinde keşfolunmasını talep etmiştir. Bunun üzerine Molla Mahmud Efendi, yazının altında isimleri yazılı Müslümanlarla birlikte varıp yaralıya baktıklarında arkasında bıçak yararı olduğunu gözleriyle görüp 'seni kim yaraladı' diye sorduklarında

23 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. III, s. 77.

24 *Ibid.*, C. III, s. 88.

25 Diyet ölüm veya yaralanmayla sonuçlanan bir suç işlendiğinde kısas istenmediği veya kısasın olanaksız olduğu durumlarda mağdurun velisine mal olarak verilmesi gereken bir bedeldir. Osmanlı Kanunnamelerinde diyet çok kez kanlık diye geçer. Coşkun Üçok, *vd.*, *op.cit.*, s. 77.

26 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. III, s. 103.; Kuduri, *op.cit.*, s. 148; el Mavsili, *op.cit.*, s. 327.

27 Ebu Hanife, *op.cit.*, s. 280.

'ben Balat çarşısından eve gelirken ana yol üzerinde bir celep sipahi bıçakla vurup yaraladı. Eğer bu yaradan ölürsem şer'i hakkım olan kanunı ve diyetimi mirasçılarım ondan talep etsinler ...' diye cevap vermiş. bunun üzerine Molla Mahmud Efendi'nin, olayı tesbit ederek, şer'i yargı meclisine gelip yazıldığı şekilde bilgi vermesi üzerine, olay istek üzerine kayda tescil olunmuştur"²⁸.

Zimmîlerim can güvenlikleri Müslümanlara karşı savunulduğu gibi, yine diğer zimmîlere karşı da savunuluyordu. Ankara kadısına verilen 1585 tarihli bir fermada da sancakbeyinin adamlarından birinin bir zimmîden zorla şarap alıp sarhoş olduktan sonra başka bir zimmîyi öldürdüğüünün öğrenildiği belirtilerek kadıdan olayı araştırması, eğer doğruysa suçlunun "hakkından gelinmesi" emrediliyordu²⁹.

Zimmîlerin, cizye vermek ile tıpkı canları gibi, malları da masum sayıldığı için, mülkiyet hakları tanınmıştı. Bu nedenle, Ebu Yusuf, Kitâbü'l-Harâc'ta Abbasi Halifesi Hârûne'r-Reşid'e Müslümanları zimmîlerin mallarını haksız yere gasp etmekten men etmesini tavsiye etmişti³⁰.

Osmanlı hukukuna göre, zimmîlerin ayınları üzerindeki mülkiyet ve zilyetlik hakları gerek Müslümanlara, gerek harbîlere ve gerekse de zimmîlere karşı korunmalıydı. Bu koruma, haklarına tecavüz teşkil eden gasp, nası ızzar, fuzuli işgal, taşkın inşaat gibi bir çok çeşitli eylemi kapsıyordu. Fetva Emîni Abdurrahim Efendi bir fetvasında "İslam ülkelerinde yaşayan zimmîlerden bir gurup diğer grubun evini basıp malını alsalar ve ailesine de tecavüz edip yaralasalar, aldıkları malları sahiplerine iade ettirilir. Yaralılar için ayrıca ceza verilir. Ayrıca hapis cezalarıyla ceza-

28 Şer'îye Sicilleri, C. II, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1989, s. 124-125 (İS/62-427).

29 Gülnehal Bozkurt, Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ..., s. 26; Halit Ongan, Ankara'nın İki Numaralı Şer'îye Sicili, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1974, s. 60-61.

30 Ebu Yusuf, op.cit., s. 317.

landırılırlar” diye yazıyordu³¹. Kayseri Şer’iye sicillerinden I no’lu defterdeki 1546 tarihli bir sicilde ise, bir zimmînin evine doğru taşkın inşaat yapan başka bir zimmînin taşkın inşaat konusu oluşturan duvarının ve bacasının kaldırılmasına karar verildiği belirtiliyordu³².

Abbassiler döneminden beri cereyan eden uygulamaya paralel olarak, Osmanlı İmparatorluğu’nda, hububat ziraatinin yapıldığı alanların hemen hemen tamamını oluşturan arz-ı mirî denilen topraklarda, “saban girip ziraat olunan yerler mülk olmaz” genel kuralı uyarınca, gerek Müslümanların gerekse de zimmîlerin mülkiyet hakları tanınmamıştı³³. Osmanlılar, özellikle Arabistan’daki özel mülklere dokunmamışlar, ancak Anadolu ve Rumeli’deki fethettikleri yerleri birkaç istisna dışında arz-ı mirî haline getirmişlerdi³⁴. Dev-

31 Akaltun, op.cit., s. 201 (Abdurrahim Fetva No: 35).

32 Şer’iye Sicilleri, C. II, s. 261.

33 Ebussuud Efendi Üsküp defterinin başına yazdığı mukaddimede dâirü’l-islamdaki arazinin üç çeşit olduğunu yazmıştır. Bunlardan birincisi, arz-ı öştiyye olup fetih sırasında Müslümanlara temlik edilmiştir. Bu araziler, Müslümanların mülküdürler. Bunlardan ancak öşür vergisi alınabilir. Hicaz ve Basra arazisi böyledir. Diğer arazi çeşidi ise, arz-ı haraciyyedir. Bu arazi fetih sırasında kafirlerin mülkiyetine bırakılmıştır. Bunlardan harac-ı mukaseme ve harac-ı muvazza’ isimli vergiler alınır. Zimmet ahdi uyarınca Gayrimüslimlerin bu arazi üzerindeki mülkiyet hakları korunur. Sevad-ı Irak arazisi arz-ı haraciyyedir. Üçüncü arazi çeşidi arz-ı memleket veya diğer adıyla arz-ı mirîdir. Bu arazinin aslı arz-ı haraciyyedir, ancak sahiplerine temlik olunduğu takdirde bir çok varisler arasında bölünüp her birine ufak bir parça düşeceği ve bu nedenle harac miktarını tespit etmenin çok zor olacağı göz önünde bulundurularak devlet arazinin rakabesine el koymuş ve reaya ariyet şeklinde verilmiştir. Bu arazi reayanın mülkü değildir. Reaya bu araziyi işler ve harac-ı mukasemesini ve muvazzafasını verir. Osmanlı ülkesi bu şekildedir. Ömer Lütfi Barkan, XV ve XVI Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu’nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, C. I, Kanunlar, İstanbul, Edebiyat Fakültesi Türkiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1943, s. 297-99. Daha önce de belirtildiği gibi, arz-ı mirî denilen topraklar sey olarak Sultanın kendisine ait olduğu kabul edilen gayri menkul ganimetlerdendi. Osmanlıların Gayrimenkul ganimetlerin sultana ait olduğu kuralına uydukları İstanbul’un fethinin hemen sonrasında meydana geldiği ileri sürülen bir hadise de doğrulamaktadır: Fatih İstanbul’un fethi ertesinde şehre girip Ayasofya Kilisesine gittiğinde buradaki bir yenicherinin mabedin mermerlerinden birisini kırmakta olduğunu gördüğünde onu kılıçla yaralayarak şehrin binalarının kendisine ait olduğunu ilan etmişti. Dukas, Bizans Tarihi, çev. VI. Mirmiroğlu, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956, s. 184.

34 Üçok, vd., op.cit., s. 217.

let, mirî arazinin *rakabesini*, yani mülkiyet hakkını elinde bulundurmak şartıyla, genellikle askeri hizmetler karşılığında, buradan bazı vergileri, yani gelirin belirli bir kısmını kendi hesabına toplama hakkını askerî sınıftan kişilere ikta' olarak bırakırdı. Ancak bu toprağı kendilerine ikta' yapılanlar, yani timar sahibi değil, tapu resmi adı altındaki parayı ödeyen reaya, çift hane sistemine³⁵ dayalı olarak, işlerdi. Reaya buralarını işlemek ve yükümlü olduğu vergileri ödemek ile mükellefti. Timar sahibinin toprak üzerindeki müdahale hakkı, vergilerin düzenli bir şekilde toplanmasını sağlamaktan ibaretti. Reaya tapu resmini³⁶ ödemekle bu toprakları ömür boyu işlemek hakkını elde ettiği gibi bu hakkın, bir nevi miras yoluyla, oğullarına intikalini de garanti altına almış olurdu. Ancak bu hakkı toprakları işlediği müddetçe korunurdu; üç sene boş bırakan mirî topraklar, toprağı işlemeyenden almarak işleyecek birine verilmek suretiyle değerlendirilirdi. Hangi vergileri ne şekilde toplayacağı icmal defterlerinde ayrı ayrı belirtilmişti³⁷. Zimmîler, en azından imparatorluğun ilk dönemlerinde, timar sahibi olabildikleri gibi, reaya olarak da her zaman Müslümanlar gibi bu toprakları işleyebilirlerdi.

Sınırlı da olsa, bazı durumlarda, zimmîlere ziraat arazisi üzerinde mülkiyet hakkı tanınabiliyordu. Zimmîlerin mülkiyet üzere tasarruf ettikleri bu arazilere *baştına* ismi veri-

35 Çift hane sistemi ile ilgili olarak bkz. İnalcık, "Köy, Köylü ve İmparatorluk," Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, ..., s. 1-14.

36 Mirî topraklarda esas rejim tapulu arazi idi. Ancak bazı durumlarda, mukataanın da uygulandığı oluyordu. Mukataalı arazide topraklar belli bir kira karşılığında açık artırma ile en yüksek teklifi yapana ihale edilirdi. Bunun için bkz. İbid., s. 1-14. Timar sisteminin eşkinci, mustahfız, hademe timarı gibi, başka türleri bulunduğu gibi, timar sistemi dışında kalan yurtluk, malikâne gibi yöntemler de mevcuttu. Son olarak, mirî ve özel mülk toprakların dışında vakıf mülkü olan toprakların da bulunduğu belirtilmelidir. Tüm bu hususlar ile ilgili temel bilgileri Türk Hukuk Tarihi ders kitaplarında bulmak mümkündür.

37 Halil Cin ve Ahmet Akgündüz, *Türk-İslâm Hukuk Tarihi*, C. I, İki. B. İstanbul, Timaş Yayınları, 1990, s. 255-57; Yusuf Halaçoğlu, *XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, Üç. B., Ankara, T.T.K. Basımevi, 1936, s. 56-58; İnalcık, "İslam Arazisi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ve...", op.cit., s. 15-30.

lirdi³⁸. Bunların hizmetleri karşılığında tasarruf ettikleri *baştinaları* üzerindeki hakları Osmanlı yönetimi tarafından himaye ediliyordu. Bu nedenle, II. Beyazıt dönemine ait 1501 tarihli bir ahkam defterinde voynukların *baştinalarına* tecavüz eden Gerebine subaşısının bundan men edilmesi emredilmişti³⁹. Ayrıca zimmîlerin satın almak suretiyle elde ettikleri manastır gibi yerler üzerindeki mülkiyet hakları da tanınmaktaydı. II. Mehmed'in Sırp despotunun kızına vermiş olduğu beratta, satın almış olduğu Ayasofî manastırının mülk olarak tanındığı bildiriliyordu⁴⁰.

Hububat tarımının yapıldığı araziler mirî kabul edilip bunlar üzerindeki mülkiyet hakkı devlete ait iken, bağ ve bahçeler açısından durum farklıydı; bunlar üzerinde reayanın mülkiyet hakkı tanınmıştı⁴¹. Dolayısıyla Gayrimüslimler bunları mülk edinebilirlerdi. Ancak mirî arazinin kanunnamelerde de sık sık ihtar edildiği üzere bağ ve bahçeye çevrilmesi yasaktı.

Mirî arazideki madenler ile tuzlaların tamamı devlete aitti. Devlet bu yerleri icar, iltizam veya emanet usulü ile işlettir, elde edilen gelirleri hazine adına kaydederdi. Bir diğer

38 Ercan, op.cit., s. 1146. Baştina adı altında iki tür arazi vardı: 1- Raiyyet baştinası, 2- Askeri hizmet sahiplerine tahsil olunan baştina (bunlar voynuk baştinası, doğancı baştinası, akıncı baştinası şeklinde isimlendirilirdi). Raiyyet baştinasının esasta mirî arazilerden esasta pek önemli bir farkı yoktu. Tek fark bunların Hristiyanların elinde olması ve haraca tabi bulunmasıydı. Bu nedenle bunlara haraçlı baştina da deniyordu. Bu tür topraklar sonradan Müslümanların eline geçtiğinde de Müslümanlar haraç ödemeye devam etmekle mükellef oluyorlardı. Askeri baştinalarda ise, durum farklıydı. Bunlar aşar-ı şer'iyeden, rüşünü-ü örfiyyeden, haraç ve ispenceden, avanz-ı divâniyyeden ve tüm tekâlif-i örfiyyeden muafı. Bu baştinalar oğullar, kardeşler ve akraba elinde muhafaza olunurdu. İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar*, s. 173-174.

39 İlhan Şahin, Ferudun Emecen, *II. Beyazıt Dönemine Ait 1501 Tarihli Ahkâm Defteri*, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1991, s. 4.

40 Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu, *Hükûmler-Beratlar*, II. Fasikül, No E. I-12476, s. 153, No: 1471.

41 Hüseyin G. Yurtaydın, "İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu," Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXVII, 1985, 109.

değişle, maden ve tuzlalar ikta' usulü ile tınar sahiplerine verilmiyordu⁴².

Osmanlı hukukunda her ne kadar zimmîlerin aynî hakları Müslümanlarınki gibi güvence altında ise de, zimmîler açısından bu hakkın kapsamı kendi dinleri göz önünde bulundurularak belirleniyordu. Bu nedenle, İslam dinine göre, şarap ve domuz Müslümanlara için mal olarak kabul edilmez, Müslümanların bunların üzerindeki mülkiyet hakları tanınmazken, zimmîlerin kendi dinleri dikkate alınarak bu mallar üzerindeki mülkiyet hakları himaye ediliyordu. Dolayısıyla, şarap veya domuz, bir Müslümanın elindeyken telef edilse, telef eden bunları tazmin ile yükümlü olmuyordu. Bu şeyeyle re zilyet olan bir Müslümanın bunlar üzerinde mülkiyet hakkı bulunmuyordu. Oysa zimmîler açısından durum farklıydı. Onların dinine göre bunlar mal sayılıyordu. Bu nedenle gerek bir zimmî gerekse de bir Müslüman bir zimmînin elindeki şarap veya domuzu telef etse bunu tazmin etmek zorundaydı⁴³. Mülteka'da şarap ve domuzun zimmî için Müslümanın hakkındaki sirke ve koyun gibi olduğu belirtiliyordu⁴⁴.

Zimmîlerin mülkiyet hakları Müslümanlardan farklı bazı sınırlamalara da tabi tutulmuştu. Buna göre, bir zimmî Müslüman bir köleyi ve Mushaf-ı Şer'î'yi (kitap halindeki Kuran'a) malik olarak zilyetliğinde bulunduramazdı. Ancak İslam hukuku burada zimmîlerin bu şeyler üzerindeki mülkiyet haklarını tümüyle reddetmiyordu. Aslında bunlar üzerindeki mülkiyet hakları tanınmıştı, fakat bu konudaki tasarruf ehliyetleri tümüyle ortadan kaldırılmıştı. Mülteka'da da belirtildiği gibi Müslüman köleyi kafirin zilletinden kurtarmak Müslümanlara açısından vacipti⁴⁵. Öte yandan Müslüman olmayanların Mushaf-ı Şer'î'yi ellerinde

42 Cin ve Akgündüz, op.cit., s. 357.

43 Molla Hüseyin, op.cit., C. IV, s. 14.

44 Halebi, op.cit., C. III, s. 163.

45 Ibid., C. III, s. 25.

bulundurmaları halinde ona saygısızlık edebileceklerinden de endişe ediliyordu⁴⁶. Anlaşılan o ki, bir zimmînin gerek bir Müslüman köleye gerekse de bir Mushaf-ı Şer'î'ye bir malmış gibi sahip olması ve bunlar üzerinde tasarrufla bulunması Müslümanların kafirler karşısındaki üstünlüğünü sarsıcı nitelikte görülüyordu. Bu nedenle zimmîden bunları derhal mülkiyetinden çıkarması istenmekteydi. Ancak burada bu şeylerin bedelsiz olarak zimmîlerden alınması söz konusu değildi. Ancak bu şeyler değerleri ne ise onun üzerinden Müslümanlar tarafından satın alınmak suretiyle zimmîlerin mülkiyetinden çıkartılabilirlerdi⁴⁷. Buna karşın zimmîlerin bu şeyleri Müslümanlara satmayı kabul etmemek gibi bir seçenekleri yoktu. Kural olarak köleler İslam dinini kabul etmekle hür kişi statüsüne geçmezlerdi⁴⁸. Ancak bu durum köle sahibinin Gayrimüslim olması halinde farklılık arz ediyordu. Mülteka'da Hristiyan olan bir kişinin ümm-ü veledi Müslüman olduğu takdirde, bu Hristiyanı Müslüman olması isteneceği, kabul etmezse, bu cariye'nin kıymetinin bedelini ödeyene kadar çalışacağı, ödedikten sonra da tamamen hürriyetine kavuşacağı belirtilmişti⁴⁹. Ayrıca, Hasköy Mahkemesinin şer'îye sicilindeki bir Yahudinin cariyesi olan Müslüman olmayan bir kadının Müslüman olduktan sonra bir Müslümana satıldığı kaydı⁵⁰ da fıkıh kitaplarındaki söz konusu hükmün uygulandığını gösteriyordu.

46 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 9.

47 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 124.

48 Th. W. Juynboll, "Abid," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibiyografya Lügati)*, C. I, 1941, s. 110-14.

49 *Ibid.*, C. II, s. 314.

50 Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 183-184 (HAS 19-9/39).

ÖZEL HUKUK ALANINDA ZİMMİLERİN TABİ OLDUKLARI HÜKÜMLER

Borçlar ve Ticaret Hukuk Açısından Zimmiler

Zimmilerin İslam hukuku uyarınca mülkiyet haklarının korunmasının doğal bir sonucu olarak malik oldukları mallar üzerinde tasarrufla bulunma ehliyetleri de tanınmıştı. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki zimmilerin alım satım sözleşmesi yapmak, rehin vermek, ticari ortaklık kurmak gibi çeşitli ticari faaliyetleri engellenmiyordu⁵¹.

Gurer ve Dürer'de "satış hususunda zimmî, Müslüman gibidir. Çünkü, Resûlüllah, 'onlara bildir ki, Müslümanların lehine olan şeyler, onların da lehine; Müslümanların aleyhine olan şeyler, onların da aleyhinedir' buyurmuştur" diye yazıyordu⁵². Ayrıca Müslümanların Müslüman olmayanlarla ticari alış verişte bulunması da serbestti. Bu hüküm hadislerle de destekleniyordu; Buhari'nin Abdurrahman İbni ebi

51 Osmanlı İmparatorluğu'ndaki zimmilerin zengin bir ticari hayatları vardı. Ticaret hayatında, kuyumculuk, sarraflık, bankacılık, doktorluk, mimarlık gibi işler genellikle zimmiler tarafından yürütülüyordu. Ticari yaşamın önemli bir kısmını bunlar oluşturluyorlardı. Dil bilmeleri önemli bir avantajdı. Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ...*, s. 154-155.

52 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. III, s. 323.

Bekir'e dayanarak aktardığı bir hadiste, Hz. Muhammed'in bir müşrikten koyun satın aldığı rivayet edilmekteydi⁵³.

Zimmîlerin ticari faaliyette bulunma ehliyetleri, daha önce de belirtildiği gibi, din farklılıkları göz önüne alınarak düzenlenmişti. Bu nedenle tasarruf ehliyetleri kimi noktalarda Müslümanlardan farklılık gösterebiliyordu. Bu nedenle, zimmîlerin şarap, domuz, köle, Mushaf-ı Şer'if ve silah alıp satmaları, faiz uygulamaları, ticari ortaklıklar kurmaları Müslümanlardan farklı bazı hükümlere tâbiydi.

Molla Hüsrev'in yazdığına göre, zimmî Müslümanın şarabını rehin almış olsa ve bu şarap da helak olsa, zimmî Müslümanın zararını ödemek zorunda kalmazdı⁵⁴. Çünkü şarap Müslüman için mal değildi⁵⁵. Buna karşılık, zimmîler, Müslümanlara aksine, kendi aralarında hukuken geçerli olarak şarap veya domuz alım satımı yapabilirlerdi. Hatta aralarındaki bu alım satım sözleşmeleri İslam hukuku tarafından geçerli kabul edildiği için, bundan dolayı bir uyuşmazlık ortaya çıktığında davalarını kadı önüne de getirebilirlerdi. İstanbul şer'îye mahkemesindeki 1613 tarihli bir sicile göre, iki zimmî arasındaki şarap alım satımından doğan dava kadı huzurunda çözümlenmişti⁵⁶.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki muteber fıkıh kitaplarında zimmîlerin şarap üzerindeki mülkiyet hakları tanınmış ve kendi aralarında şarap alım satımı yapabilecekleri kabul edilmiş olmakla beraber, içki ile ilgili İslam dininin Müslümanlara getirdiği yasağı korumak amacıyla Osmanlı ülkesinde şarap alım satımı konusunda padişahların fermanlarıyla çeşitli sınırlamalar getirilmişti. Fakat bu sınırlamalardan hiç biri şarap alım satımını tamamen yasaklamıyordu.

53 Zebidi, *op.cit.*, C VIII, s. 50-51.

54 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. III, s. 439.

55 Fakat bir Müslümanın şarap yapan bir zimmiye öztüm sırası satması caizdi. Ayrıca bir Müslümanın ücretle bir zimminin şarabını taşıması da caizdi. *Ibid.*, C. II, s. 86.

56 Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 253 (IS/88 (641)).

1593 tarihli bir fermanla zimmîlerin gerek Müslümanlara gerekse de, zimmîlere alenen şarap satmaları yasaklanmıştı⁵⁷. 1606 tarihli başka bir fermanla ise, İstanbul dahilinde rakı ve şarap imalatının yasaklandığı belirtilmekteydi⁵⁸. Zimmîler sadece kendilerine yetecek miktarda şarabı evlerinde bulundurabilirlerdi. İstanbul'daki Yahudilere meyhanecilik etmemeyi taahhüt etmeleri karşılığında, 1731 tarihli bir fermanla sadece kendilerine yetecek kadar şarabın nakline izin verilmişti⁵⁹. Hatta 1751 tarihli başka bir fermanla üzümlerin rakı yapmak için Rumlara ve Yahudilere satılmayıp doğrudan manavlara satılması, manavların da bu üzümleri yine rakı yapmaları için zimmîlere satmamaları emrediliyordu⁶⁰. Bir çok fermanan anlaşıldığı üzere, zimmîlerin yasal yoldan şarap elde edebilmeleri, ancak bu hususta verilen özel fermanlarla mümkün olabiliyordu⁶¹.

Osmanlı imparatorluğunda verilen çeşitli fetvalarda da zimmîlere içki konusunda getirilen kısıtlamalar onaylanıyordu. Ebussuud Efendi, bir fetvasında bir şehirde “bundan sonra zimmîler içki satmasınlar” diye emr-i şer’îf olduğu, kadı bunu duyurup zimmîlere defalarca tembih ettiği halde, zimmîler oralı olmayıp içki satmaya devam ederken Müslümanlardan bir grup meyhanelerine girip fiçıların parçalayıp içkilerini dökseler bunu ihtisaben (yani hesap sorma amacıyla) yaptıkları için, ne içkinin, ne de fiçıların tazminin lazımı olmayacağını belirtiyordu⁶². Dikkat edilirse, bu durum-

57 Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı ...*, s. 114-15.

58 Ibid., s. 32-34.

59 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı ...*, s. 120.

60 Ibid., s. 173-174.

61 Örneğin, Divan-ı Hümayun tercümanı Aleksandrî’ya şarap verilmesine dair ferman, Ibid., s. 134-135; Rakoçi’nin Galata’da oturan adamlarına şarap verilmesine dair ferman, Ibid., s. 138; 1791 tarihli bir fermanla İstanbul’da içki yasak olduğu için Fransa elçisine Tekirdağ’dan ancak altı ay kadar yetecek şarap getirtmesine izin verildiği belirtiliyordu. Refik, *Onüçüncü Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı (1789-1882)*, s. 9.

62 Düzdağ, *op.cit.*, s. 96.

da fıçılar üzerindeki mülkiyet hakkı dahi korunmaya değer görülüyordu.

Zimmîlere içki alım satımı konusunda getirilen kısıtlamalar, bunların Müslümanlar ile bir arada yaşadıkları yerlerde geçerli olup Müslümanları içkiden uzak tutmak amacıyla yönelikti. Bu nedenle zimmîlerin Müslümanların gözü önünde, alenen içki alım satımı yapmaları yasaklanmıştı. Buna karşılık zimmîlerin sadece kendi aralarında açıktan içki alım satımında bulunmalarına bir engel yoktu. Çatalcalı Ali Efendi bir fetvasında İslam şehrinde uzakta ve hepsi de zimmî olan köylülerin kendi bağlarının üzümlerinden şarap yapıp aralarında alıp satabileceklerini belirtmişken⁶³, başka bir fetvasında Müslümanlar ile karışık halde bulunan zimmîlerin alenen içki satmaları üzerine kendilerini ikaz eden kadıyı dinlemezler ise, içkilerinin toplanıp döküleceğini ifade etmişti⁶⁴. 1573 tarihli bir fermanla da cuma namazı kılınan bir şehre alenen içki getirmenin, getirilen içkinin zimmîler arasında alenen satılmasının ve Müslümanlara satılmasının yasak olduğu emrediliyordu⁶⁵.

Müslümanların şarap üzerindeki mülkiyet hakkının tanınmamasına ve zimmîlerin şarap alım satımına önemli kısıtlamalar getirilmiş olmasına rağmen, İslami ilkelere göre yönetilen Osmanlı İmparatorluğu'nda şarabın dahi vergilendirilmesinde bir sakınca görülmemiştir.

Şarap ile ilgili düzenlemelerin aynısı zimmîlere domuz üzerinde mülkiyet hakkının tanınmasında ve bunların alım satımında ve de vergilendirilmesinde de kabul edilmişti. Bu nedenle şarapta olduğu gibi, zimmîler ancak sadece kendilerinin yaşadıkları yerleşim birimlerinde alenen domuz alım satımı yapabilirlerdi. Mülkiyet ve alım satım konusu olan bu hayvanlardan Osmanlı devleti vergi de alırdı.

63 el Kefevî, op.cit., C. I, s. 221.

64 Ibid., C. I, s. 221-222.

65 Refik, Onuncu Asır Hicrî'de İstanbul Hayatı (1553-1591), s. 49-50.

Ticaret hayatında zimmîlere getirilen bir diğer sınırlama da, zimmîlerin Müslüman köle ve Mushaf-ı Şer'îf satın almaları konusundaydı. Molla Hüsrev bu satışın geçerli olacağını belirtmekteydi. Demek ki, bu satış ile köle ve Mushaf-ı Şer'îf 'in mülkiyeti hukuken zimmîye geçiyordu. Fakat hemen ardından fıkıh kitaplarında konan şarta göre, zimmî köleyi ve Mushaf-ı Şer'îf'i Müslümanlara satmaya zorlanacaktı. Zira bunları hakir düşürmek söz konusuydu⁶⁶.

Fıkıh kitaplarında zimmîlerin sadece Müslüman köle sahibi olamayacakları belirtilmesine rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki fermanlarda zimmîlere hiç bir surette köle satılmaması ve zimmîlerin ellerindeki kölelerin de kendilerinden alınıp Müslümanlara satılması emrolunmaktaydı. 1575 tarihli bir fermanla açıkça Yahudilere ve Hristiyanlara esir satılmaması, esirlerin sadece Müslümanlara satılması isteniyordu⁶⁷. Bu fermanla ayrıca Müslüman olmaya eğilimli iken sagîrlerin (küçük çocukların) zimmîlere satılmasının şerîata aykırı olduğu belirtiliyordu. Küçük çocukların Müslüman olmayanlara köle olarak satılmasının yasak olduğu hususu sonraki 1715 tarihli başka bir fermanla da tekrarlanmıştı⁶⁸. 1559 tarihinde çıkartılan iki fermanla ilkinde Müslüman olmayanların ellerindeki köle ve cariyele-
rin kaydedilmesi istenmiş, ikincisinde de bunların zimmîlerden alınarak Müslümanlara satılmaları ve bedellerinin de eski sahiplerine ödenmesi emredilmişti⁶⁹. Ancak biraz önce zikrettiğim 1715 tarihli fermanla zimmîlerin ellerinde bulunan yaşı büyük kölelerden alınacak vergilerden bahsedildiğine bakılırsa, daha sonraki tarihlerde zimmîlerin Müslüman olmayan köle edinmelerine izin verilmiş olmaydı.

⁶⁶ Molla Hüsrev, op.cit., C. III, s. 323-324.

⁶⁷ Refik, Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1553-1591), s. 50.

⁶⁸ Refik, Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ..., s. 50-51.

⁶⁹ Refik, Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ..., s. 42-43.

Osmanlı hukukundaki kimi hükümlerde, zimmîlerin harbî kabul edilmemelerine, İslam tebaası olarak addedilmelerine rağmen, bunlara yine de tam olarak güvenilmediği görülmüyordu. Zira harbîlere silah satışıyla ilgili getirilen yasaklamalar aynen zimmîler için de geçerli kılınmıştı; Gurer ve Dürer'de zimmîlere silah satmanın caiz olmadığı yazıyordu⁷⁰.

Faiz yasağı zimmîler açısından da geçerliydi. Bu husus Mülteka'da açıkça ifade edilmişti⁷¹. Buna gerekçe olarak faizin tüm dinlerde yasaklanmış olduğu gösteriliyordu. Hz. Muhammed Necranlılara verdiği emannamede Necranlılardan faiz yiyenlerin ahdinden ve zimmetinden uzak olacağını belirtmişti⁷².

Şirketler hukuku alanında zimmîler ile Müslümanların ortaklıklar kurabilmeleri bazı noktalardan sınırlandırılmıştı. Zimmîler Müslümanlarla çeşitli şirketler kurabilmelerine rağmen mufavaza şirketi kuramazlardı⁷³. Halebî, mufavaza şirketinin, iki ortağın arasında alım satımda, dinde, sermayede, karda eşitlik bulunmak üzere yapılan bir ortaklık olduğu için ortakların aynı dinden olması gerektiğini belirtiyordu⁷⁴. Molla Hüsrev de, zimmînin şarap ve domuz satın alması durumunda, Müslümanın bunları satamayacağını, oysa mufavaza ortaklığının şartlarından birinin bir ortağın satın aldığı diğerinin satın alabilmesi olduğunu, zira alım satımda ortakların birbirinin vekilleri olduğunu ifade ederek Müslüman ile zimmî arasındaki mufavaza ortaklığına karşı çıkmıştı⁷⁵. el-Mavsilî de, mufavaza ortaklığında iki ortağın

70 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II., s. 86.

71 Halebî, *op.cit.*, C. II., s. 161. Gülnihâl Bozkurt, buna rağmen, zimmîlerin kendi aralarındaki sözleşmelerde faiz şartını koyabileceklerini ve hatta bu konudaki anlaşmazlıklarını kadı önüne getirebileceklerini yazmaktadır. Gülnihâl Bozkurt, "İslam Hukukunda Zimmîler," ..., *op.cit.*, s. 136.

72 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 196.

73 Gülnihâl Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ...*, s. 17.

74 Halebî, C. III, s. 61.

75 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. IV, s. 132.

da ya zimmî ya da Müslüman olması gerektiğini belirtiyordu⁷⁶.

Fıkıhta zimmîler ile Müslümanların mufavaza ortaklığı kurmaları yasaklanmış olmasına rağmen, Molla Hüsrev'in de belirttiği gibi, alım satımda Müslümanın zimmîyi veya zimmînin Müslümanı vekil tayin etmesinde bir engel bulunmuyordu⁷⁷.

Esnaf defterlerinden anlaşıldığı üzere, Osmanlılarda zimmîlerle Müslümanlar aynı esnaf teşkilatında yer alabiliyorlardı. Bu defterler önce Müslümanlar, sonra Hristiyanlar, onların arkasından da Yahudiler kaydedilirlerdi. Kürk giymeleri yasaklanmış olduğu halde, kürkçülüğü zimmîler ellerinde tutuyorlardı. Ancak yine de kürkçü başı hep Müslümanlar arasından seçilmekteydi⁷⁸. Fakat 1659 tarihli bir fermanla da anlaşılabileceği üzere, esnaf teşkilatlarının başının Müslüman olması bir zorunluluk değildi. Zira, İstanbul'daki "takyeciler taifesi"nin çoğunluğunu eskiden zimmîler oluşturduğu için kethüdaları da bir zimmîydi. Ancak bu "taife" içinde Müslümanlar çoğunluğu ele geçirince bir fermanla kethüdanın Müslümanlardan seçilmesini sağlamışlardı⁷⁹.

Zimmîler kendi aralarındaki sözleşmelerde İslam hukuku kurallarını uygulamak zorunda değillerdi. Zimmîler borçlar ve ticaret hukuku alanındaki uyuşmazlıklarını kendi cemaat mahkemelerine götürebildikleri gibi, kadı önüne getirebilirlerdi⁸⁰. Zimmîler ile Müslümanlar arasındaki davalar ise, her halükarda kadı mahkemelerinde çözülmekteydi⁸¹.

76 el-Mavsili, *op.cit.*, s. 160.

77 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. IV, s. 259.

78 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasal Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu ...*, s. 154.

79 Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ...*, s. 55.

80 Şer'iye Sicilleri, C. II, *passim*.

81 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasal Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu ...*, s. 17.

Aile Hukuku Açısından Zimmîler

Osmanlı Hukukunda, zimmîler özellikle aile hukuku açısından kural olarak kendi dini hükümlerine tabiydiler. Nikah, boşanma, drahoma (τραχώμα), çeyiz, mehir, iddet ve nafaka gibi özel hukuk kapsamına giren konular, diğer İslam devletlerinde olduğu gibi Osmanlılar'da da dini işlerden sayılıyordu⁸². Bu nedenle, bu konularda ortaya çıkabilecek ihtilaflarda sorunun çözülmesi, zimmîlerin dini hükümlerinin ve gelenekleri göz önünde bulundurularak gerçekleştiriliyordu. Gurer ve Dürer'de, zimmînin boşadığı zimmîye için, şayet iddetin yokluğuna inanılırsa, iddetin söz konusu olmayacağı, zira zimmîlerin şeriatın bu hükmü ile bağlı olmadıkları, çünkü zimmîlerin buna inanmadıkları, Müslümanların zimmîleri dinleri ile baş başa bırakmakla yükümlü oldukları yazılıyordu⁸³. Ebussuud Efendi de bir fetvasında, dinlerinde yoksa, zimmîyenin mehir-i misil almaya kadir olamayacağını belirtmekteydi⁸⁴. Başka bir fetvada ise, Fetva Eminî Ali Efendi, "dinlerinde caiz olduğu şekilde, Yahudi, kız kardeşinin kızını nikahlasa hakime mürafaa etmedikçe" aralarının ayrılmayacağı yönünde fetva vermişti⁸⁵.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, zimmîlere aile hukuku alanında kendi dinlerinin emrettiği hükümler uygulandığı gibi, yine bu hükümlerin tatbiki de bizzat kendi din adamları tarafından gerçekleştiriliyordu. Bu nedenle, zimmîler arasındaki evlenme ve boşanmalarla ilgili hemen tüm belgelerde, kocasından kaçan veya boşanmak isteyen zimmîye hakkındaki davalarda aralarına kendi din adamlarından başkasının girmemesi yönünde kayıtlar bulunuyordu⁸⁶. Örneğin, 1649

82 Ibid., s. 14.

83 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 257.

84 Düzdağ, *op.cit.*, s. 29 (428).

85 Akaltun, M. Sadık Aydın, *1392 Fetva*, C. I-II, Ankara, Mevlana Kitabevi, 1975, s. 234.

86 Ercan, *op.cit.*, s. 1145.

tarıhlı Kudüs'e gönderilen bir fermanda "... patrikliğine müteallik yerlerde bir zimmîye avret erinden kaçsa veya bir zimmî avret boşamalı olsa veyahud avret almalı olsa aralarına patrik-i mezbur rahiplerden gayrı kimse karışmaya" diye emredilmekteydi⁸⁷. Bu nedenle, Sakız adasındaki örnekte de olduğu gibi, evlendikten sonra kocası ölen ve laiklerden ve papazlardan baş alamayan zimmî bir kadın patriğe müracaat edebiliyordu⁸⁸.

Cemaatleri kendi dini kurumları aile hukukları ile ilgili konularda yetkili olmakla birlikte, bu durum İslami devlet kurumlarının zimmîlerin evlilikleri ile ilgili konularda tamamen yetkisiz olduğu anlamına gelmiyordu. Zimmîler istedikleri taktirde bu işlerini Müslüman yetkililerin huzurunda da halledebilirdiler. Bundan dolayı, Osmanlı ülkesinde zimmî çiftlerin başvurmaları halinde, mahalle imamları tarafından nikahlarının kıyıldıkları (hatta bu şekilde çok karılı evlilikler yaptıkları) ve kadılar tarafından boşandıkları da görülmüyordu⁸⁹. Ancak bu tür hukuki muameleler zimmîlerin kendi cemaatleri tarafından meşru ve hukuklarına uygun kabul edilmiyordu. Örneğin, Rum Kilisesi bu evlenmeleri "kanunsuz nikah" saymaktaydı. Zira, Hristiyanlıkta evlenmenin dini bir yönü de vardı. Buna göre, Hristiyanların evliliği. Kilise, Hz. İsa ve Tanrı'nın meydana getirdiği birliği temsil etmekteydi⁹⁰. Bu nedenle, Kilise Hristiyanların Hristiyan olmayanlar ile evlenmelerine olduğu gibi, Kilise dışında evlenmelerine de çok sert tepki gösteriyordu. Bu tür eylemleri gerçekleştirenler cemaatten dışlanma (*excommunication*) ve daha da kötüsü aforoz ile cezalandırılmak-

87 Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1988, s. 38.

88 Leopold von Ranke, "Onaltıncı ve Onyedinci Asırda Osmanlılar ve İspanya Krallığı," çev. Halil İtber, *Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri'nden*, İstanbul, Türkiye Yayınevi, T.y., s. 139.

89 Ercan, "Türkiye'de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin ...," s. 11-15.

90 Halil Cın, *İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme*, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yay., 1974, s 111-12.

taydılar⁹¹. Ancak gerek drahomanın gerekse de, çeyizin fa-
hiş miktarlarda olması bir çok halde Hristiyanların evlilik-
lerini kadı huzurunda ve İslam hukukuna göre
gerçekleştirmelerine yol açıyordu. Drahoma karı tarafından
kocaya verilen ve çeyizden farklı olarak evliliğin ortadan
kalkmasından sonra geri iade edilmeyen bir miktar paraydı.
Drahoma miktarları o kadar fazlaydı ki, çoğu zaman en bü-
yük kızın evlendirilmesi karşılığında diğer çocuklara miras
olarak hiçbir şey geriye kalmamasına ve ailenin ekonomik
yıkımına neden oluyordu. Kilise pek çok kez bu iki kuruma
da müdahale etmeye çalışmış ise de, ancak 1767 yılında ya-
yınlanan Patrik I. Samuel'in *Διάταγαι Τάμων* (Evlilik ile il-
gili Emirler) buyruğu ile bir yandan drahomayı kaldırırken
diğer yandan da çeyizin miktarı sınırlandıran -pek de başa-
rılı olmayan- bir yasa çıkarabilmişti⁹². Hristiyan iç hukuku
tarafından yasaklanan bu evlilikler, İslam hukuku tarafından
yasal görüldüğü gibi, bu evliliklerden doğan çocuklar, İs-
lam-Osmanlı hukukuna dayanarak nafaka ve miras haklarını
ileri sürebiliyorlardı⁹³. Kilise pek çok durumda, gönülsüz de
olsa, kadınların Hristiyan boşanmalarına ilişkin verdikleri
hüccetleri de tanımak durumunda kalıyordu⁹⁴.

Cemaat mahkemeleri aile hukuku ile ilgili ortaya çıkabi-
lecek tüm uyuşmazlıklarda yargılama yetkisine haizdi. Eğer
zimmî taraflardan her ikisi de aralarındaki aile hukuku ile
ilgili ihtilafın şeriat mahkemesinde değil de kendi dini ku-

91 Cemaatten dışlanma cezasına çarptırılanların yalnızca ayinlere katılması ya-
saklanırken, afroz edilenler sadece yaşam boyu değil, kişinin öteki dünyadaki
hayatını da kapsayacak bir şekilde lanetlenirler. Bir Hristiyan için sonsuz hayat-
tan mahrum olmak ise, ölümden de daha kötü bir taliksizlikti. Pantazopoulos,
op.cit., p. 54.

92 Ibid., pp. 56-61.

93 Ibid., p. 102.

94 1672 tarihli bir sinod kararında şöyle yazıyordu: "(ilk koca), (eşinden) bir *hüccetle*
ayrılmıştır... ve (karısından) hüccete göre ayrıldığına ve ayrıca (karısının)
kepinion (kadı huzurundaki nikah) ile başka bir adamla birlikte yaşadığına, ki bu
onun birinci kocası ile ilişkisini tamamen ortadan kaldırmaktadır, tanıklık eden...
şahitler sunmuştur... bu nedenle kilise olarak (kadını) ayırdık... ve yasalara göre
evlenebilmesi için izin verdik..." Ibid., p. 104.

rumlarında çözülmesinde anlaşmışlar ise, yani taraflardan hiç biri kadiya başvurmuyorsa, davalarını kendi dini mahkemelerinde gördürebiliyorlardı; ancak taraflardan yalnızca biri veya her ikisi birlikte şeriat mahkemesine başvurduklarında, dava şeriat mahkemesinde de görülebilirdi. Osmanlı şer'îye sicillerinde her iki tarafın da zimmî olduğu durumlarda da şeriat mahkemelerine başvurulduğuna dair bir çok örneğe rastlamak mümkündür. 1754 tarihli Beşiktaş mahkemesine ait bir şer'îye sicilindeki hüccet de bunlardandır. Bu hüccette Arhurdi isimli bir zimmîyyenin şöyle bir beyanı kaydedilmişti:

"Yağon kocamdır ve bizim ayinimiz gereğince evlenme akdinde mehr-i müeccel yoktur. Bu sebeple ayinimize göre evlenme akdimiz fesheildikten sonra, evliliğe ve diğer hususlara dair bütün dava ve taleplerden birbirimizi ibra ettik"⁹⁵.

Bu kayıt, zimmîlerin şeriat mahkemelerine başvurduklarında bile, aile hukukuyla ilgi durumlarda kendi dini hükümlerinin de göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Ancak yine de, zimmîlerin bu hususlarda kadı mahkemelerine başvurmaları cemaatleri tarafından hoş karşılanmazdı.

Öte yandan, bazı durumlarda, Osmanlı yönetiminin, İslam hukukuna aykırı bir şekilde, zimmîlerin aile hukuklarına doğrudan doğruya müdahale ettiği de oluyordu. Örneğin, Patrik I. Josephat, Kokas (1466-1469), evli bir Hristiyan erkeğin ikinci bir evlilik yapmasına izin verilmesi yönündeki Fatih'in arzusunu reddettiği için bu makamdan azledilmişti⁹⁶.

Osmanlı hukukunda zimmîlerin aile hukuku ile ilgili olarak üzerinde durulan bir başka konu zimmîler ile Müslümanlar arasında olabilecek evlilikler ve bunların doğuracağı hukuki

⁹⁵ Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 92.

⁹⁶ Pantazopoulos, op.cit., p. 25.

sorunlardı. Zira İslam hukukunda Müslüman-Müslüman evlilikleri, zimmî-zimmî evlilikleri ve Müslüman-zimmî evlilikleri ayrı hükümlerle düzenlenmişti. Müslüman-zimmî evliliklerine uygulanan hükümler bir çok noktada diğer iki tür evlilikten farklı hukuki sorun ve çözümleri ihtiva ediyordu.

İslam hukukunda öncelikle zimmîler ile Müslümanlar arasındaki evliliklerin hangi hallerde geçerli olacağı düzenlenmişti. Bu çerçevede zimmîlerin Müslümanlar ile evlenmelerine bazı kısıtlamalar getirilmişti. Zimmî bir erkeğin Müslüman bir kadınla evlenmesi şer'an caiz değildi. İslam'daki kefaet (denklik) hükümleri gereğince Müslüman bir kadın ancak kendisiyle denk olan biriyle evlenebilirdi. Denklik kavim, din ve malvarlığı açısından aranıyordu. Zengin bir kadın zengin bir erkekle, Arap bir kadın Arap bir erkekle, Müslüman bir kadın da ancak Müslüman bir erkekle denk olabilirdi⁹⁷. Aksi bir davranışta bulunan Müslüman kadın cezalandırılırdı. Fetva Emîni Ali Efendinin bir fetvasında Müslüman bir kadının bir zimmî ile evlenmesi halinde kadına şiddetli tazir gerekeceğini ve derhal aralarının ayrılacağını belirtiliyordu⁹⁸. Müslüman bir kadının bir zimmî ile evlenmesi yasaklanmış olmakla birlikte, zimmî bir kadının bir Müslüman ile evlenmesi -doğacak çocuklar babanın dinine tabi olacağı için İslam dinin yayılmasına hizmet ettiğinden- mümkün olabiliyordu. Ancak bu izin tüm dinlerden zimmîler açısından geçerli değildi. Zimmî bir kadın, ancak

97 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 125-128; Halebi, *op.cit.*, C. II, s. 136-139. Kefaet hükümlerinin yerine gelmesi için Müslüman bir kadınla evlenmek isteyen erkeğin de Müslüman olması yeterli değildi. Sonradan Müslüman olan bir kimse, Müslüman babanın kızına denk olmadığı gibi, Müslüman babanın eğlu ve Gayrimüslim dedenin torunu, babası ve büyük babası Müslüman olan kıza küfür sayılmıyordu. Ancak babası ve büyük babası Müslüman olan erkek, tüm ataları Müslüman olan kadına denk kabul edilebilirdi. Cin, *op.cit.*, s. 162.

98 Akaltun, 1099 *Fetva Kitabı*, C. III., s. 187. Hızânetü'l-Ekme'l'de, böyle bir evlilik yapanlara, eğer cinsel temasta bulunuşlarsa, kırk vuruştan az olmamak üzere, tazir cezası olarak kırbaç vurulacağını belirtilmektedir. el-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 203.

ehl-i kitap ise, Müslüman bir erkek ile evlenebilirdi⁹⁹, buna karşılık Mecusi ve Putperest zimmî kadınlar Müslüman erkekler ile evlenemezdi. Bu tür evlilikler batıl sayılıyordu. Sabii kadınlarla ilgili olarak ise bir ayırım yapılmıştı. Buna göre, bir peygambere inanan ve semavi bir kitabı olan Sabii kadınların Müslümanlarla evlenebileceği, ancak ehl-i kitap olmayan ve yıldızlara tapan Sabii kadınların Müslüman erkeklerle evlenemeyeceği belirtiliyordu¹⁰⁰. Öte yandan bu tür evlenmeler, aslında ehl-i kitap zimmîlerin kendi hukukları tarafından yasak edilmişti. Bir Müslüman ile evlenen Rum kızları aforoz cezasına çarptırıldı¹⁰¹. Buna rağmen, İslam hukuku bu evlenmeleri geçerli sayıyordu. Bu da bize, her durumda zimmîlerin kendi hukuklarının dikkate alınmadığını göstermektedir.

İslam hukukunda zimmîler ile Müslümanlara arasındaki geçerli evliliklerin gerçekleşme biçimini de önemli bir sorundu. Bu evliliklerde uygulanacak usul ne şekilde olacaktı? Büyük bir olasılıkla İslami bir usul uygulanıyor olmalıydı. Ancak bu usulden zimmîler tamamıyla dışlanmamışlardı. Bu nedenle, Müslüman bir erkeğin, iki zimmî huzurunda bir zimmîyyeyi nikahlaması sahihti. Ebu Hanife ile Ebu Yusuf'un görüşleri bu yöneydi. Ancak aksi görüşler de vardı; İmam Muhammed ile İmam Züfer buna karşı çıkıyorlardı¹⁰².

Bir Müslüman ile zimmînin evlenmesi durumunda doğacak çocukların mensup olacakları dinlerinin tespit edilmesinde İslam dini açık bir şekilde üstün tutuluyordu. Dolayısıyla zimmîye ile Müslüman evlendiklerinde doğan çocukları Müslüman kabul ediliyordu. Ayı dinlerden zimmîlerin

99 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 110,112,113; Halebi, *op.cit.*, C. II, s. 122,125. İslam hukukundaki bu kuralın Kuran'daki dayanakları şu ayetlerdir: Mâide (5): 5: "... daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetti kadınlar da, mehiyetlerini vermemiz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helaldir"; Bakara (2): 221: "İman etmedikçe putperest kadınlarla evlenmeyin".

100 Kuduri, *op.cit.*, s. 108.

101 Leopold von Ranke, *op.cit.*, s. 138.

102 Halebi, *op.cit.*, C. II, s. 115.

evliliklerinde ise, ehl-i kitap olmak ehl-i kitap olmayanlara göre bir tercih sebebiydi. Bu nedenle zimmî anne veya babadan biri ehl-i kitap ise, çocuk da ehl-i kitap oluyordu¹⁰³. Örneğin, bir Hristiyanla Mecusi evlendiğinde, doğacak çocukları, Hristiyanlık İslam dinin gözünde Mecusiliğe göre daha itibarlı olduğu için, Hristiyan oluyordu. Ancak pratikte bu durumun gerçekleşme ihtimali azdı. Zira o dönemde uygulanan kilise hukuku bir Hristiyanla Mecusinin evlenmesine izin vermiyordu. Böyle bir evlenmenin kadı huzurunda da, kendi dini hükümlerine aykırı olduğu için, geçerli sayılmaması gerekiyordu.

Müslüman bir erkekle evlenen zimmî kadının İslamı hükümleri uyarınca Müslüman kabul edilen çocuğu ile ilişkilerinin ne şekilde düzenlendiği de son derece önemli bir konuydu. İslam hukuku bu tür bir ilişkinin kurulmasında asıl olarak çocuğun Müslüman inancının korunmasını ön planda tutmuştu. Bu koruna bildiği oranda zimmî anne Müslüman çocuğu ile ilişkilerinde serbestti. Zimmîye, gerek evliyen gerekse de boşandıktan sonra, Müslüman çocuğuna bakabilirdi. Çocuk dinleri anlayamadığı yaşa kadar bu, annenin hakkıydı. Ancak dinleri anlayabilecek yaşa geldikten sonra, bu hak mutlak bir hak olmaktan çıkıyor ve sınırlandırılabilirdi. Çünkü, artık çocuğun mürted olma tehlikesi baş gösteriyordu. Bu nedenle, İslam hukuku “küfre” meyletmesinden endişe ediliyorsa, çocuk annesinden alınabileceğine hükmetmişti¹⁰⁴. Ancak her hangi bir şekilde böyle bir endişe vaki olmaz ise, çocuk büyüdükten sonra da zimmî annesinin yanında kalabilirdi.

İslam hukukunda, muhtemelen dârül-islamdaki Müslüman nüfusunu korumak amacıyla, bir çok yerde küçük çocukların İslam dininde kalmasını sağlayıcı önlemler alınmıştır. Örneğin, Müslüman bir çocuğun velisi de Müslüman olmak du-

103 Merginâni, *op.cit.*, C. II, s. 45.

104 Halebi, *op.cit.*, C. II, s. 273; el-Kefevi, *op.cit.*, C. I, s. 157-158.

rumundaydı¹⁰⁵. Aynı durum bulunan sahihsiz çocuklar için de geçerliydi. Bir zimmî, bulunan bir çocuğun (lakî) kendisine ait olduğunu iddia ettiğinde nesebi o kimsede sabit oluyordu. Ancak çocuğun bulunduğu yere göre, tabi olacağı din belirlenecekti. Eğer zimmîlerin oturduğu bir yerde bulunmuşsa, zimmîlerin dininden olacak, Müslümanların oturduğu bir yerde bulunmuş ise, Müslüman olacaktı. Bir Müslüman ile bir zimmî bir çocuğun kendilerine ait olduğunu iddia edip de her ikisi de kendi iddiasını ispat edemez ise, çocuk Müslümanın çocuğu kabul edilecek ve Müslüman sayılacaktı¹⁰⁶. Ayrıca daha önce de belirtildiği gibi zimmîlerin küçük çocukları köle edinmelerine de aynı mantıkla karşı çıkılıyordu.

Müslüman ve zimmîlerden oluşan bir aile yapısında iç dayanışmanın bir gereği olarak nafaka yükümlülüklerinin belirlenmesi de gerekiyordu. Bu konuda İslam hukuku esasta zimmîler ile Müslümanlar arasında mühim farklılıklar ortaya koymamıştı. Müslüman koca, Müslüman veya zimmî olsun din farkı gözetmeksizin tüm karılarına bakmakla yükümlüydü¹⁰⁷. Ayrıca, dinleri ayrı dahi olsa, gerek zimmî açısından gerekse de, Müslüman açısından karı, anne-baba, dede ve nineler ile çocuklar ve torunların nafakası vacipti. Çatalcalı Ali Efendinin bir fetvasında, muhtaç durumda olan zimmî bir annenin nafakasının, biri zimmî ve diğeri Müslüman iki oğluna da müştereken vacip olacağı yazıyordu¹⁰⁸. Ancak dinleri ayrı olan kardeşler arasında aynı yükümlülük söz konusu olmuyordu. Bir diğeri anlatımla, biri zimmî diğeri Müslüman olan kardeşler arasında nafaka vacip değildi¹⁰⁹.

105 Benzer bir şekilde Müslümanla zimmînin birbirlerine vasi olması da batıl kabul ediliyordu. Halebi, *op.cit.*, C. II, 128, 139, 256; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 122, C. IV, s. 404.

106 el-Kefevî, *op.cit.*, C. III, s. 47-48.

107 Merjinânî, *op.cit.*, C. II, s. 155.

108 el-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 182-183.

109 Ibid., C. II, s. 167.

Müslüman-zimmî evliliklerinde ortaya çıkan bir başka sorun da boşanmanın gerçekleşme biçimi ve sonuçlarıydı. Boşanmada, eğer koca Müslüman ise, doğal olarak, İslam hukukunun kendi hükümleri uygulanacak ve dava şeriat mahkemesinde görülecekti. Ancak zimmî-zimmî evliliklerindeki boşanmalarda da İslam hükümleri uygulanabiliyordu. Bu konuda fıkıh kitaplarında bir çok hüküm bulunuyordu. Örneğin, bir zimmînin karısını üç talakta boşaması geçerli kabul edilmekteydi¹¹⁰. Zimmî, zimmîyyeyi üç talakta boşadıktan sonra tekrar nikahlasa, Müslümanlarda da olduğu gibi, kadıya başvurdıklarında ayrılmaları gerekiyordu¹¹¹. Kocasını ölen zimmî hamile kadın doğum yapmadan başkasıyla nikahlanmaktan men ediliyordu¹¹². Ancak zimmîyye için iddet söz konusu olmadığından, boşandıktan sonra zimmî kocasından nafaka talep edemezdi¹¹³. Fakat, Çatalcalı Ali Efendi'nin de belirttiği gibi, zimmî Müslüman kocasından boşandığında aksi geçerliydi, bu durumda zimmîyyenin evlenebilmek için iddet sonunu beklemesi gerekiyordu¹¹⁴. Burada doğacak çocuk Müslüman olacağından nesebinin korunmasına önem veriliyordu.

Bazı durumlarda din değiştirmeler de, İslam hukuku gereğince, boşanmaya neden olabiliyordu. Zira daha önce de belirtildiği gibi din farklılıkları bazı durumlarda bir evlilik engeli oluşturabiliyordu. İşte başta böyle bir evlilik engeli yok iken sonradan din değiştirme ile bir evlilik engeli ortaya çıkıyorsa, evlilik ilişkisi sona erdiriliyordu. Örneğin, bir zimmî ile evli olan zimmîye Müslüman olursa, kocasına Müslümanlık teklif edilir ve reddederse hakim bunları ayırırdı. Mecusi bir zimmîye ile evli bir zimmî Müslüman olduğunda ise, bu sefer karısına Müslümanlık teklif edilir ve kadın reddederse, hakim onları ayırırdı. Ancak ehl-i kitap

110 Akaltun, loc.cit., C. III, s. 44 (Netice Fetva, s. 51).

111 Ibid., C. III, s. 82 (Netice Fetva, s. 60).

112 Ibid., C. III, s. 144 (Feyziyye Fetva, s. 67).

113 Düzdağ, op.cit., s.93 (394. Mesele).

114 el- Kefevî, op.cit., C. I, s. 69-70.

bir zimmîye ile evli koca Müslüman olursa, karı kendi dininde kalmaya devam edebilir ve ayrılmaları gerekmezdi¹¹⁵. Zira bu durumda evlilik engeli meydana getiren bir din farklılığı ortaya çıkmıyordu.

Öte yandan eşlerden biri Müslüman olursa, küçük çocuklar da Müslüman olmuş kabul ediliyordu¹¹⁶. Daha önce de belirtildiği gibi, küçük çocukların (sagîr) dinleri babalarına bağlı olmakla beraber, İslam diğer dinlere, ehl-i kitap dinler de böyle olmayan dinlere üstün tutuluyordu. Örneğin Mecusi iki zimmî evlendikten sonra bunların çocukları olsa, ve bu çocuklar daha henüz küçük iken, eşlerden biri Hristiyan dinine geçse, çocuklar da kendiliğinden Hristiyan olacaktı. İslam hukukundaki bu hükmün ileride görüleceği gibi, miras hukuku açısından önemli sonuçları vardı.

Miras Hukuku Açısından Zimmîler

Osmanlı hukukunda, aile hukukunda olduğu gibi, miras hukukunda da zimmîlerin aralarındaki ihtilaflarda kendi dini kurumları da yetkili olmakla birlikte¹¹⁷, cemaat hukuku ile İslam hukukunun çatıştığı durumlarda birincisinin hükümleri üstün tutuluyordu.

Osmanlı hukukunda miras hukuku ile ilgili olarak zimmîleri ilgilendiren temel hükümler din ayrılığı halinde uygulanan hükümlerdi. Zira İslam hukukunda, diğer konularda olduğu gibi, miras hukukunda da din ayrılığı göz önünde bulundurulmuştu. Buna göre, din ve ülke ayrılığı mirasçılığı önlüyordu¹¹⁸. Bu nedenle, zimmîler ile Müslü-

115 Merginâni, *op.cit.*, C. II, s. 44-48; Kudurî, *op.cit.*, s. 113; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 151-152.

116 *Ibid.*, s. 114; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 151.

117 Örneğin, ikinci karısından bir kızı olan bir zimmî ölünce, ikinci karısından olan diğer kızı mirastan kendi hissesini alabilmek için patriğe başvurabilmekteydi. Leopold von Ranke, *op.cit.*, s. 139.

118 Halebi, *op.cit.*, C.II, s. 284.

manların birbirlerine mirasçı olabilmeleri mümkün değildi. Biri zimmî, diğeri Müslüman olduğu takdirde ebeveynler ile çocuklar, karı ile koca ve kardeşler arasında mirasçılık söz konusu olamazdı. Ebu Hanife'nin naklettiği bir rivayete göre, peygamber, "Müslüman, Hristiyan mirasçı olamaz" diye buyurmuştu¹¹⁹.

Mirasçılık açısından ölüm anındaki duruma bakılırdı¹²⁰. Örneğin bir zimmîye zimmî kocasının ölümünden sonra Müslüman olmuşsa, kocasının mirasçısı olurdu. Ancak kocası ölmeden önce Müslüman olmuşsa kocasına mirasçı olamazdı. Tersi de geçerliydi; Çatalcalı Ali Efendi fetvasında "Hristiyan bir kadının kocası İslam'a girdikten sonra, kadın kafir olarak ölse", adamın karısına mirasçı olamayacağını belirtmişti¹²¹.

Müslüman ile zimmînin birbirine kanuni mirasçı olmasını engelleyen hükmü acaba dolanmak mümkün değil miydi? Ankara'nın 1583 tarihli bir no'lu şer'îye sicilinde, zimmî babanın Müslüman oğluna mallarını sattığını tescil eden bir hüccet bulunuyordu¹²². Büyük bir ihtimal ile bu satış muvazaalıydı. Zimmî baba, bu şekilde davranmakla, belki de İslam hukukunun Müslüman oğlunun kendisine kanuni mirasçı olmasını engelleyen hükmünü etkisiz bırakmak istemişti.

Aralarında din veya mezhep farkı bulunan zimmîlerin birbirlerine mirasçı olmaları ise mümkündü. Hanefi ekolü buna izin veriyordu. Bu konuda "küfür tek millettir" ilkesi geçerliydi. Ülke ayrılığı olmadıkça kafirler hangi dinden olurlarsa olsunlar birbirlerine mirasçı olabilirlerdi¹²³. Ebussuud Efendi'nin bir fetvasında, Yahudi bir zimmîyyenin Hristiyan

119 Ebu Hanife, *op.cit.*, s. 302.

120 Gülnihal Bozkurt, "İslam Hukukunda Zinuniler," *op.cit.*, s. 133.

121 el-Kefevî, *op.cit.*, C. II, s. 372 (908. soru).

122 Ongan, Ankara'nın 1 Nolu Şer'îye Sicili (14 Mayıs 1583 - 12 Şubat 1584), Ankara, Türk Tarih Kurum Basımevi, 1958, s. 53.

123 Kudurî, *op.cit.*, s. 203.

olduktan sonra Yahudi babası öldüğünde babasına mirasçı olabileceği belirtiliyordu¹²⁴.

Kanuni mirasçıların kimler olabileceğine ilişkin zimmîleri ilgilendiren başka bir konu da bir varis bırakmadan ölen zimmî din adamlarının kanuni mirasçısının kendi dini kurumlarının olup olamayacağıydı. Osmanlı İmparatorluğu'nda varis bırakmadan ölen zimmî din adamlarının terekesine kendi dini kurumlarının el koymasına izin verilmekteydi¹²⁵. Fermanlar ile bu imtiyaz kiliselere tanınmıştı. Yavuz Selim'in 1517 tarihinde Kudüs Ermeni patriğine verdiği fermanla "metropolit, piskopos, ruhban ve yardımcıları ile Ermeni halkının mirasına el koyabilecekleri" belirtiliyordu¹²⁶. Ancak daha sonra, III. Murad döneminde 1586 tarihli bir beratla¹²⁷ ve IV. Mehmed döneminde 1649 tarihli bir fermanla¹²⁸ zimmî murisin terekesinin ancak 5.000'den az olan miktarını patrikliğın alabileceği, kalanının devlete ait olduğu belirtilmişti¹²⁹.

124 Düzdağ, *op.cit.*, s. 100 (433. Mesele).

125 Ankara Şer'iye Sicilindeki 1589 tarihli bir kayıta Kemer kilisesinin papazının, ölen daha önceki papazın miriye alınan eşyalarından bazılarının kiliseye ait olduğu iddiası ile açmış olduğu davayı kazandığı yazmaktadır. Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili*, s. 68.

126 Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, s. 16.

127 Berat, "Ermeni patrikliği mukattasın, hiç bir papaz ve keşiş tarafından müdahale edilmemek, öldüğünde üzerinde bulunan kaftan, asa ve sair eşya keniseye (kiliseye) ait olmak, metrukatından (kalanından) 5.000 kuruşu geçen miktar miriye alınmak, vilayet kadılarına mıtacaat vaki olmadıkça nikah, boşanma, ve miras hususlarında serbest olmak" konularını kapsıyordu. Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili*, s. 56-57.

128 Fermanla bu hususta şöyle deniyordu: "Patrikliği sınırları içinde ölen papazların, keşişlerin ve kalugaryaların (Rumca papaz demektir) eskiden beri adet olduğu üzere, patrikliğe ait olan 5000'den az mirasına patrik el koyacaktır. 5000 ve 5000'den fazla olan miraslar ise, bu işe bakan görevliler (mekufat eminleri) devlet hazinesi için el koyacaklardır. Bu konuya başka kimse karışmayacaktır". Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, s. 26.

129 Fakat daha sonra, II. Mahmut döneminde 1820 tarihli Kıbrıs metropolitine verilen beratla yeniden eski uygulamaya dönülmüştü. Bu beratla ölen papaz, keşiş ve kalugreslerin pıra ve eşyaları ile kiliseye müteallik nesi varsa metropolitin alacağı yazıyordu. Fikret Alasya, "Osmanlı Hükûmeti tarafından Ortodoks Kilisesine Verilen İmtiyazlar," *Ankara, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Milletle-*

Osmanlı hukukunda, zimmîlerin miras hukukuyla ilgili olarak, kimlerin kanuni mirasçı olabileceği sorunun yanı sıra, kilise, havra ve benzeri mabetlerin miras konusu olup olamayacağı da ayrı bir sorundu. Ancak, bu konu tartışmalı olup kesin bir hüküm yoktu. Ebu Hanife, kilise, havra ve benzerlerinin zimmînin kanuni mirasçılarına miras olabileceği görüşünde olmasına rağmen, İmameyn (Ebu Yusuf ve İmam Muhammed) bunların miras olamayacağı görüşündeydiler¹³⁰.

Miras hukukuyla ilgili olarak diğer bir konu da zimmîlerin ölüme bağlı tasarruflarıydı. Bu tasarrufların konusu belirli kişiler olabileceği gibi, bazı hayır işleri de olabilirdi. Bu konuda İslam hukukundaki hükümler, kanuni mirasçılıkla ilgili olan hükümlere kıyasla daha esnekti.

Konusu kişiler olan ölüme bağlı tasarruflarda din ayrılığı bir engel olarak görülüyordu. Bu nedenle, zimmîler ile Müslümanların birbirlerine kanuni mirasçı olamamakla beraber, birbirlerine vasiyette bulunabilecekleri kabul edilmişti¹³¹. İslam hukukuna uygun bir şekilde yapıldığı taktirde, bu tür tasarruflar geçerli sayılıyordu. Gurer ve Dürer'de zimmînin vasiyetinin belli bir topluluk için olması ve terekenin üçte birini geçmemesi şartıyla geçerli olacağı belirtilmekteydi. Zira İslam hukukuna göre terekenin üçte ikisi kanuni mirasçılara aitti. Bu şartlar dahilinde bir zimmî diğer bir zimmîye veya bir Müslümana vasiyette bulunabilecekti¹³².

Zimmîler konusu hayır işleri olan vasiyetlerde de bulunabilirdi. Ancak bu konudaki vasiyetin Müslümanlar ve zimmîler açısından kurbet-i İlahi (Allah'a yaklaştıran) veya masiyet (isyan, asilik, günah) olup olmadığına bakılırdı¹³³.

rarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri, 1971, s. 133.

130 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. IV, s. 400.

131 *Ibid.*, C. IV, s. 364.

132 *Ibid.*, C. IV, s. 399.

133 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. IV, s. 399-401.

Zimmîlerin konusu bir hayır işi olan vasiyetleri hem Müslümanlar, hem de kendileri için kurbet-i İlahi ise, bu vasiyetleri geçerli kabul edilirdi. Çatalcalı Ali Efendi, bir zimmînin terekesinin üçte birini geçmemek şartıyla çeşme yapılması için vasiyette bulunabileceğini belirtmektedir¹³⁴. Fetâvâyı Kâdîhân'da, zimmîlerin, Müslümanlar açısından da yararlı (kurbet) olduğu için, fakirlere sadaka verilmesi veya köle azat edilmesi gibi işlere vasiyet yapabileceği yazıyordu¹³⁵.

Osmanlı Hukuku, Müslümanlar için kurbet olmakla beraber, kendileri için masiyet olan konularda, örneğin zimmîlerin Müslümanların dini kurumları lehine yaptıkları vasiyetlerde, bu tür vasiyetlerin geçerli olup olmadığı soruna tamamen İslam hukukunun kendi iç mantığı ile tutarlı bir şekilde yaklaşarak, zimmîlerin kendileri için masiyet teşkil eden vasiyetler yapamayacağı hükmünü getirmişti. Böyle bir hüküm getirilirken yine zimmîlerin kendi dinlerinin hükümleri ile bağlı oldukları düşüncesinden hareket edilmişti. Gurer ve Dürer'de, bu tür vasiyetlerin onların kendi dinlerine göre günah olacağı belirtilerek, bir zimmînin, mescit yapılmasını veya mescidin aydınlatılmasını vasiyet ettiği takdirde, bu vasiyet geçerli olmayacağı ifade edilmişti¹³⁶.

Zimmîlerin vasiyetlerinin kendileri için kurbet olmasına rağmen, Müslümanlar için masiyet olduğu durumlarda, örneğin zimmîlerin kilise ve benzeri dini kurumları lehine olan vasiyetlerinde, bu vasiyetlerinin geçerli olup olamayacağı İslam hukukunda tartışmalıydı. Ebu Hanife, böyle bir vasiyetin geçerli olduğunu belirtirken, İmameyn aksi görüşü savunmuşlardı¹³⁷. Osmanlı hukukunda kiliseye değil de, kilisenin fakirlerine ve rahiplerine yapılan vasiyetler geçerli

134 el-Kelevî, *op.cit.*, C. II, s. 368.

135 *Ibid.*, C. II, s. 369.

136 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. IV, s. 389.

137 *Ibid.*, s. 400.

kabul ediliyordu. Ebussuud Efendiye göre, bir manastırın keşişleri kendilerinden sonra gelecek keşişlere vasiyette bulunmaları durumunda, eğer bu keşişler vasiyette açıkça belirtilmişse, zengin veya fakir olmalarına bakılmaksızın vasiyetin geçerli sayılacaktı; ancak vasiyetten yaralanacak olanların açıkça belirtilmemesi durumunda sadece fakirlere yapılmış olan vasiyet geçerli sayılabılırdi¹³⁸. Birinci durumda konusu belirli kişiler olan bir vasiyet söz konusu iken ikinci durumda ise, konusu Müslümanlar için de kurbet sayılan bir vasiyet söz konusuydu. Osmanlı İmparatorluğu'nda Kudüs Patrikhanesine verilen 1671 ve 1682 tarihli fermanlarda "ölen Ermeni taifesi ve onlara bağlı olan Habeş ve Kıpti ve Süryani taifesinden kiliseleri fukarasına ve patrike ne vasiyet ederlerse makbul olup kimse dahl ve taarruz eylemeye" denmekteydi¹³⁹.

Zimmîlerin vasiyetlerinin geçerliliğine ilişkin olarak getirilen bu kurallar, bundan sonraki bölümde de görüleceği gibi, zimmîlerin vakıf yapma ehliyetleriyle ilgi kurallarla tamamen bir paralellik arz ediyordu. Zimmîlerin ölüme bağlı vakıf tasarrufları da zimmîlerin vakıf kurma ehliyetlerine ilişkin hükümlere tâbiydi.

Başka bir sorun da zimmînin İslam hukukuna göre hiç bir mirasçı bırakmadan ölmesi durumunda terekesinin durumunun ne olacağı ile ilgiliydi. Bu durumda olanların malları devlete kalmaktaydı. Ancak zimmîler, bunu önlemek için, evlat edinme yada kendileri ve cemaat hukukları tarafından tanınan murisleri yararına üzerlerinde sürekli intifa hakkını korumak suretiyle, taşınmaz mallarını Kiliseye vakfediyorlardı¹⁴⁰. İkinci durumda vasiyetten yaralanacak kişi açıkça belirtildiği için bu hukuki muamele İslam hukuku tarafından da geçerli kabul edilebilirdi.

138 Düzdağ, *op.cit.*, s. 103 (452. Mesele).

139 Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, s. 40, 42.

140 Pantazopoulos, *op.cit.*, pp. 91-92.

Zimmîler aralarındaki miras hukukuyla ilgili davalarını kendi dini mahkemelerine getirebildikleri gibi, şer'î mahkemelere getirebiliyorlardı. Üsküdar şer'îye sicilindeki 1622 tarihli bir kayıtta, bir zimmî kadının kocası öldükten sonra başka bir ziminîde olan kocasından kendisine miras kalan alacağını talep ettiği görülmektedir¹⁴¹. Ancak taraflardan biri Müslüman ise, dava doğal olarak şeriat mahkemesinde görülüyordu. 1612 tarihli İstanbul Mahkemesi'ndeki başka bir şer'îye sicilindeki hüccette, sonradan Müslüman olan Mustafa isimli şahısın, kendisi Müslüman olmadan önce ölen babasından kalan miras hakkında zimmî akrabaları ile aralarında yaptıkları sulh sözleşmesini tescil ettikleri yazıyordu¹⁴². Ebussuud Efendi'ye göre¹⁴³, taraflardan ikisinin de zimmî olduğu durumlarda dahi, miras hukukuyla ilgili davalarda şeriat mahkemelerine başvurulması haline, davaya İslam hukukunun hükümleri uygulanacaktı¹⁴⁴.

Zimmîlerin Vakıflarının Tabi Olduğu Hükümler

Osmanlı Hukuku'nda, miras hükümleri incelenirken de görüldüğü üzere, zimmîlerin vakfa vasiyette bulunma ehliyetleri olduğu gibi, vakıf kurma ehliyetleri de vardı. İslam hukukunun Hanefî ekolünde buna cevaz verilmişti. Ancak

141 Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 83-84 (ÜS-131/2413).

142 Ibid., C. II, s. 236-237 (İS1/2 (13)).

143 Düzdağ, *op.cit.*, s. 99-100 (432. Mesele).

144 Bu durumda örneğin, Rumların *trimoiria* mültesesi -ki, bir ebeveynin ölmesi ve aynı zamanda daha sonra ölen hayatta bir çocuğu bulunması durumunda, çocuğun malvarlığının cenaze ve anna hizmetleri, ölen eşin ebeveyni ve hayatta kalan eş arasında üç eşit parçaya bölünmesini emrediyordu- kadı mahkemelerinde uygulanmayacaktı. Bu mültesesinin Osmanlı egemenliği döneminde yaşadığı değişimleri ve değişik yönleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz. Pantazopoulos, *op.cit.*, pp. 66-90. Ayrıca Yahudi hukukuna göre, sağ erkek çocuk bulunması durumunda kız çocuğuna miras hakkı tanınmaması kuralının da kadı mahkemesi önünde dikkate alınmaması gerekiyordu. Yahudilerin miras hukuku ile ilgili özet bir ilgi için bkz. Recai G. Ökandan, *Umumî Hukuk Tarihî Dersleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1957, s. 182.

zimmîlerin bu ehliyetleri, miras hukuklarında ölüme bağlı tasarruflarında getirilen sınırlamaya paralel bir şekilde, dini amaçlı vakıf kurmaları bakımından da kısıtlanmıştı¹⁴⁵.

Başlıca iki türlü vakıf söz konusuydu. Bunlardan birincisine zürri vakıflar denmekte olup evlad ve ahfada (ard gelenlere) tahsis edilmişlerdi; ikinci vakıf türü ise hayriyye vakıflarıdır ki, adından da anlaşılacağı üzere, bu vakıflar belli bir hayra tesis edilmek üzere kurulmaktaydı¹⁴⁶.

Osmanlı Hukuku'nda zimmîlerin zürri vakıf yapma ehliyetlerine, lehine vakıf yapılanların bağlı oldukları dine dayalı olarak, her hangi bir kısıtlama getirilmemişti. Zimmîler kendilerinden sonra gelecek olan gerek zimmîler gerekse de, Müslümanlar için vakıf kurabilirlerdi. Bu açıdan, ölüme bağlı tasarruflarında tanınan serbestliğe benzer bir şekilde, din farklılığı dikkate alınmamaktaydı. Örneğin, bir zimmînin çocukları adına yaptırdığı vakfa zimmînin Müslüman olmayan ve olan tüm çocukları dahildi. Ancak zimmî dilerse vakfın gelirini sadece kendi dininden olan çocuklarına da hasredebilirdi. Bu yönüyle Müslüman çocuklarına bir ayrıcalık tanınmamış, zimmînin iradesi ön planda tutulmuştu¹⁴⁷. Aynı şekilde, Fetâvâyı Alëmgiriyye'de de yazdığı gibi, bir zimmî vakfının gelirini, Müslüman, Hristiyan, Yahudi ve Mecusilerin bulunduğu mahallesindeki komşularına dağıtılmasını isterse, bu geçerliydi ve vakfın geliri Müslüman olan ve olmayan tüm komşularına dağıtılırdı¹⁴⁸.

Zimmîlerin vakıf kurma ehliyetleri asıl olarak hayriyye vakıfları ile ilgili olarak sınırlandırılmıştı. Bu husustaki sınırlamalar zimmîlerin hayır işleri için yaptıkları vasiyetlere getirilen sınırlamalarla aynıydı. Bilindiği gibi bir vakfın amacı kurbet-i İlâhi, yani Allah'a yakınlaşmayı sağlayıcı nitelikte olmak durumundaydı¹⁴⁹. Ancak Müslümanlar ile

145 Gölñihal Bozkurt, "İslam Hukukunda Zimmîler," op.cit., s. 137.

146 Coşkun Üçok, vd., op.cit., s. 126.

147 Gölñihal Bozkurt, "İslam Hukukunda Zimmîler," op.cit., s. 137.

148 el-Kefevî, op.cit., C. I, s. 280.

149 Coşkun Üçok, vd., op.cit., s. 126.

zimmîlerin dinleri birbirinden farklı olduğu için, bazı konular her iki taraf bakımından kurbet sayılabilirse de, bazı konular da bir taraf için kurbet olurken, diğer taraf için masiyet olabiliyordu. Bu konu, Gurer ve Dürerde zimmîlerin vasiyetleri ilgili bölümde ayrıntılı bir şekilde izah edilmiştir¹⁵⁰.

Zimmîler ve Müslümanlar için kurbet teşkil eden hayriyye vakıflarına örnek olarak fakirlere, hastalara, ve köle azat etmeye, ilişkin vakıflar gösterilebilir. Bu tür vakıfları zimmîler hiç bir kısıtlamaya tabi olmaksızın yapabilirlerdi. Çatalcalı Ali Efendi bir fetvasında bir zimmî evini fakir ve hastaların hizmetine vakf ederse, bunun geçerli olacağını belirtmişti¹⁵¹.

Zimmîlerin, Müslümanlar için kurbet teşkil etmekle beraber, kendileri için masiyet teşkil eden konularda kurdukları vakıflar ise, sahih değildi. Bu nedenle, zimmîlerin Müslümanların dini kurumlarıyla ilgili olarak vakıf yapmaları sahih değildi. Örneğin, zimmîler, geliri cami inşası için harcanmak üzere vakıf kuramazlardı¹⁵². Ancak buna rağmen, Ebussuud Efendi, bir fetvasında bir zimmînin Müslümanlar için mescit vakfetmesi durumunda Müslümanların bu cami-de namaz kılmalarının caiz ve vakfın da sahih olduğunu yazmıştı¹⁵³.

Zimmîlerin, kilise, havra ve benzeri mabetlerin inşası gibi, Müslümanlar için masiyet olan, ancak kendileri için kurbet olan vakıflar yapıp yapamayacakları ise, tartışmalıydı. Zimmîlerin, vasiyetlerinde de olduğu gibi, bu konuda da Ebu Hanife, zimmîlerin kilise inşası için kurdukları va-

150 Molla Hüsrev, op.cit., C. IV, s. 399-401.

151 el-Kefevî, op.cit., C. I, s. 279.

152 Gülnihal Bozkurt, İslam Hukukunda Zimmîler," op.cit., s. 137.

153 Bu fetva şöyledir: Mesele; "Zıdd-i zimmi müslümanlar için bir mescid bina edip namaz kılmaya izin verse, müslümanlara mezbur mescidde namaz kılmak caiz olur mu?" Elcevap: "Namaz kılmak caizdir, amma taife-i muayyeneye vakf etti ise sahihtir, dönemez, fevt olacak, veresesine değmez. Amma taifey-i gayr-i muayyeneye itlak ve 'umûm üzerine vakf ettiyse, sahihtir, lakin kendi rücu'a kadirilir, fevt olacak veresesine değer". Düzdağ, op.cit., s. 92-93.

kıflar sahih olduğunu belirtmişse de, İmameyn aksi görüşü savunmuştu¹⁵⁴. Çatalcalı Ali Efendi “gayr-i müslim biri, evini ve bağını bir kiliseye vakfedip sonra da hiç varisi olmadığı halde ölse, Beytü’l-Mâl o evi ve bağı hazine için alabilir mi?” sorusuna “alabilir” diye cevap vererek zimmîlerin mallarını kiliseye vakfedemeyeceklerini yazmıştı¹⁵⁵. Başka bir fetvasında ise, bu kez “bir gayr-i müslim, belli bir miktar parasını sağlığında bir manastırın fakirlerine vakfedip teslim ve tescil ettirse, ölümünden sonra varisleri vakfı tutmayıp mirasa dahil ettirebilirler mi?” sorusuna “dahil ettiremezler” diye cevap vermektedir¹⁵⁶. Buradaki vakıf tesisi, fakirler için yapıldığından, hem zimmîler hem de Müslümanlar açısından kurbet sayılan bir tasarruf kabul ediliyordu. Ebussuud Efendi’nin fetvaları da aynı doğrultuydaydı. “Hind-i nasrâniye sıhhatinde mülk evini ve bağını, İncil kırâ’atı için bir kilise rahiblerine vakf edip, teslim-i mütevellî ve tescil-i şer’î edip, vakfiyesi yazılıp, amel olunurken, on yıl sonra âhar yerde olan vereseşi gelip vakfı kabul etmeyip bozmaya kadir olurlar mı?” sorusuna şöyle cevap vermişti:

“Rahipler cemî’an fakir ise anlara vakıf sahihtir. İncil okumak şartı lağvıdır. Eğer fakir değiller ise sahih değildir, tescil dahi nâmeşrûdur. Vereseşi bozarlar, kısmet ederler”¹⁵⁷.

154 Gölhiyal Bozkurt, *İslam Hukukunda Zimmîler*, op.cit., s. 137. Aslında Mültekâ’da da belirtildiği gibi, İslam hukuku uyarınca, zimmîlerin dârül-islâm’da yeni kilise inşa etmeleri zaten yasaktı. Op.cit., C. III, s. 26. Bu hususta Ebussuud Efendi’ye sorulan soru ve kendisinin verdiği fetva şu şekildedir: “Hind-i zimmiye, mahrûsa-i Konstantiniyyede Amr-i müslümden iştirâ eylediği mülk kilise-i mu’attalasını kilise ittihaz eyleyip, vakfiyye yazdırıp, kilise-i merkûma ibadet-i nasrâ üze vakf eyleyip, teslim ile-l-mütevellî edip, lüzûmuna hüküm olumup, hükkâm-ı ehl-i islâm’dan bazı kimseler imza eyleseler, zıkr olunan vakıfnâme ma’mûlün bihâ olur mu?” Elcevap: “Vakıfnâme bâtil-ı mahzûr. Emsâr-ı müsliminden kilise binâ etmek nice nâmeşrû’ ise memlûke olan kilise-i mu’attalay kilise ittihaz etmek dahi nâmeşrû’ idüğü kütüb-i fetâvâda mestûr iken, anı bilmeğe binânen yazılmıştır ve imza olunmuştur”. Düzdağ, op.cit., s. 104.

155 el-Kefevî, op.cit., C. I, s. 280.

156 Ibid., C. I, s. 279-280.

157 Düzdağ, op.cit., s. 104 (454. Sual).

Padişahların patriklere verdikleri berat ve fermanlardan da anlaşılacağı üzere, Osmanlılarda zimmîlerin dini kurumlarının eskiden beri sahip oldukları vakıflarına müdahale edilmiyordu. Kudüs Ermeni Patrikhanesine verilen 1682 tarihli bir fermanla patrikliğin vakıflarına ilişkin konularda patriğin yetkili olduğu, diğer kişilerin bu konuya müdahale etmemesi gerektiği emredildikten sonra, "... kadîmden â-yinleri üzere memâlik-i mahrûsede kiliselerine vakf olan bağ ve bahçelerine ve değirmenlerine ve çayırıların ve çiftliklerine ve manastırlarına ve ayazmalarına ve sair vakf olan eşyalarına, bundan evvel ve bunun emsali Kuds-i şerîf patriki ne vechile zabt ve tasarruf edegelmişler ise mezbûr Mardıros rahip ol minvâl üzere zabt ve tasarruf eyleye" deniyordu¹⁵⁸.

158 Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, s. 42.

IV. KAMU HUKUKU ALANINDA ZİMMİLERİN TABİ OLDUKLARI HÜKÜMLER

Ceza Hukuku Açısından Zimmiler

Osmanlı İmparatorluğu'nda, zimmîlere özel hukuk alanına giren ihtilaflardan farklı olarak ceza hukuku alanındaki ihtilaflarda esasen İslam ceza hukuku (*ukubât*) uygulanıyordu. Molla Hüsrev ve Halebî kitaplarında, açıkça zimmîlerin şer'i cezalar¹⁵⁹ ile muhatap olduklarını belirtmekteydiler¹⁶⁰. Ancak İslam ceza hukukunda pek çok yerde zimmîlerin özel

159 İslam ceza hukukunda suçlar ve cezalar, kısas, diyet, hadd ve tazir olmak üzere dört kısma ayrılmaktaydılar. Hadd cezaları Kuran'da belirtilmiş olan ve değiştirilemez cezalardı. Bunlar, zina, kazf (zina iftirası), hamr (içki içme), hırsızlık, irtidat (dinden dönme), yol kesme, bâği (ayaklanma) suçlarına verilen cezalardan oluşuyordu. Tazir cezaları ise, hadd cezaları dışında kalan, Kuran'da belirtilmemiş, olup hakim'in takdirine bırakılmış cezalardı. Örneğin, sahtekarlık, çantaj vb. suçlardır. Tazir cezaları en aşağı hadd cezasının üstüne çıkamazdı. Coşkun Üçök, vd. ..., *op.cit.*, s. 74-82.

160 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. III, s. 16; Halebî, *op.cit.*, C. II, s. 261. el-Hidâye'de, şer'i cezaların Müslüman olmayanlara da uygulanmasının nedeni olarak, şer'i cezada asıl amacının insanları topluma zarar veren suç ve kötülüklerden alıkoymak olması gösterilmiş ve kişinin şer'i cezaya çarptırılmakla işlediği günahı temizlenmeyeceği belirtilmişti. Merginâni, *op.cit.*, C. II, s. 207.

1 durumları göz önünde bulundurulmuştu. Bu nedenle zimmîlerle ilgili ceza davalarında, bir çok durumda, İslam ceza hukukunun zimmîlere özgü istisnai kuralları işlerlik kazanıyordu.

İslam hukukunda, medeni hukuk alanına giren davalarından farklı olarak, zimmîlere, aralarındaki ceza davalarını kendi dini mahkemelerine götürme yetkisi de verilmemişti. Bu nedenle, taraflardan biri Müslüman olsun veya olmasın, zimmîlerle ilgili tüm ceza davaları şeriat mahkemelerinde görülüyordu¹⁶¹. Şer'îye Sicillerinde zimmîlerin taraf oldukları ceza davalarına ilişkin çok sayıda kayıt vardı. Örneğin, Beşiktaş Mahkemesinin şer'îye sicilindeki 1755 tarihli bir kayıta, Lazar isimli bir zimmî ile bu zimmînin sol kolunu bıçakla yaralayan Yordigo isimli diğer bir zimmî arasındaki davada sanığın suçlu bulunarak, mağdurun iyileşmesine kadar hapsedilmesine karar verilmiş olduğu yazıyordu¹⁶².

Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîlerin can güvenlikleri incelenirken, bir Müslümanın bir zimmîyi öldürmesi veya yaralaması durumlarında, Müslümana uygulanacak kısas veya diyet cezasının, mağdurun Müslüman olması halinde uygulanacak kısas veya diyet cezasıyla aynı olduğu belirtilmişti. Kısas konusunda, bir zimmîyi öldüren Müslüman öldürülebileceği gibi, bir zimmînin herhangi bir uzvuna zarar veren Müslümanın da aynı uzuvlarına kısas olarak zarar verilebilecekti. Mağdurun zimmî olduğu durumlarda, diyetlerde de zimmîlerin diyetlerinin Müslümanlara eşit olması kabul edilmişti. Ancak failin zimmî olması halinde şer'î cezalarda kabul edilmiş olunan eşitlik prensibi, Osmanlı hukukunda zimmîler lehine bozulmuştu. Osmanlı kanunnamelerinde suç işleyen zimmîlere, aynı suçu işleyen bir Müslümana verile-

161 Fahrettin Atar, *İslam Adliye Teşkilatı*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 229-230.

162 Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 123-24.

cek cezanın yarısının uygulanacağı belirtiliyordu. Bu durumda suçlu zimmîlere Müslümanlar için tayin edilen yetlerin de yarısı veriliyordu¹⁶³.

Fatih ve Kanunî Umumi Kanunnameleri'nde zina, adam öldürme ve müessir fiil suçlarında bu suçları işleyen zimmîlerden aynı suçlarda Müslümanlardan alınan "ce-rime"nin yarısının alınacağı belirtilmekteydi¹⁶⁴. Fatih Kanunnamesinde, "urub baş yarmak ve kılıç ve ziyan ve gayri niza'lu nesnelerden ki kadı katında sâbit ola baylık ve yoksullukda-müslümanlar kanluğına nazar olına anın nısfı hüküm ola..."¹⁶⁵ diye emredilirken, Kanunî Kanunnamesi'nde ise, zina suçunun cezası şöyle belirlenmişti. Öncelikle bir Müslüman, zina suçunu işlediğinde verilecek ceza suçlunun gelir durumuna göre tesbit edilmiş, "bir Müslüman zina kılsa, şer'ile sabit olsa ve zina kılan evlü olub bay olsa ki, bin akçeya dahi ziyade gücü yetse, üç yüz akçe cürm alına; evsat'ül-hâl olur ise ki, altı yüz akçeye gücü yetse iki yüz akçe cürm alına; andan aşağı dört yüze malik olsa yüz akçe; andan aşağı halli olursa elli akçe; andan aşağı ki, gayet fakir ola, kırk akçe alına" denmiş, daha sonra da aynı suçu zimmînin işlemesi durumunda Müslümanlara verilen cezanın yarısının uygulanacağı belirtilmişti¹⁶⁶. 1565 tarihli Bosna Sancağı Kanunnamesi'nde de çeşitli suçlar sayılırken müessir filler ile ilgili olarak, "eğer bir kişi kasd ile bir gayrın gözün veya dişin çıkarsa ... kısas lazım olmazsa, ganiden iki yüz, mutavassıt'ül-hâl'den yüz, fakirden elli akçe cürm alına" dendikten sonra "eğer bu mezkûrat kefereden ve kul taifesinden sadır olursa, nıfs-ı cürm alına" hükmü yer alıyordu¹⁶⁷. Daha önceki bir dönemde II. Bayezid'ın hü-

163 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ...* s. 25

164 İleyd, *op.cit.*, s. 14. Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, C. I, Kanunlar, s. 387- 95; Akgündüz, *op.cit.*, C. IV, s. 366-377.

165 Barkan, *op.cit.*, s. 394.

166 Akgündüz, *op.cit.*, C. IV, s. 366-377.

167 Ibid., C. VI, s. 467.

küdarlığı zamanında hazırlanmış olan Kefalonya Kanunnamesi'nde ise, doğrudan doğruya zimmîlere verilecek cezalar yazılmış olup, öncelikle Müslümanlara uygulanacak cezaların gösterilip en sonunda tüm bu suçları zimmîlerin işlemesi durumunda kendilerine Müslümanlardan alınan cezalarının yarısının uygulanacağını belirtmek yoluna gidilmiştir. Fakat kanunnamede belirtilen zimmîlere uygulanacak cerime miktarları zaten kanunnamedeki Müslümanlardan alınacağı emredilen cerime miktarlarının yarısı kadardı. Bu kanunnamede yukarıda belirtilen kanunnamelerde zimmîler için tespit edilmiş olan cezalarla aynı miktarda cezalar konmuştu. Müessir fiillerle ilgili olan hükümde, “eğer (kafir) biregûnun gözin veya dışın çıkarsa, kasd ile, kısas etmesoller, gani olsa cürm yüz akçe, evsat'ül-hâl olursa elli akçe, fakir olursa otuz yada yirmi akçe alına” deniyordu. Yine zina ile ilgili olarak “eğer bir kafir zina kılsa şer' ile sabit olsa, zina kılan evli olursa ve bay olsa ki, altı yüze gücü yetse, yüz akçe, andan aşağı hâllü olursa elli akçe, gayet fakir olursa otuz veya yirmi akçe alına” şeklinde emrediliyordu¹⁶⁸. Bu suçlar karşılığında kanunnamede Müslümanlar için tespit edilmiş cezalar ise, bu miktarların iki katı olarak gösterilmiştir.

Her ne kadar İslam ceza hukuku zimmîlere de uygulanacaksa da, bu hükümlerin tamamını aynen zimmîlere de uygulama imkanı yoktu. Öncelikle hımr, yani içki içme haddi zimmîlere uygulanamazdı. Zira onların dininde içki içmek yasaklanmamıştı. Müslümanlara “onları dinleri üzerine bırakmak” emrolunduğu için, bu hadd zimmîlere uygulanmıyordu. Ancak Fetâvâyî Hindiyye'de de belirtildiği gibi, zimmîlerin dininde de sarhoşluk yasaklanmış olduğu için sarhoş olmaları yasaklanabilirdi¹⁶⁹. Bu durumda sarhoş olan

168 Ibid., C. III, s. 425.

169 Fetâvâyî Hindiyye, C. IV, s. 297.

zimmîlere hadd cezası değil, tazir cezası uygulanacaktı. Ayrıca zimmîlerin, Müslümanlarla birlikte yaşadıkları yerleşim yerlerinde alenen içki içmeleri ve içki alım satımı yapmaları da yasaktı. Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli fermanlarla bu husus belirtilmişti. Bu yasağa aykırı hareket eden zimmîlere de tazir cezası uygulanıyordu. 1755 tarihli bir fermanla, Yahudilere ancak kendi ihtiyaçlarına yetecek kadar şarabı evlerinde bulundurmalarına izin verildiği, meyhanecilik yapmaları halinde cezalandırılacakları belirtilmekteydi¹⁷⁰. 1507 tarihli, II. Beyazıt dönemime ait olan İçki Yasaknamesi'nde, açıkça zimmîlerden bahsedilmemiş olmakla beraber, alenen içki içilmesi yasaklanmış ve hadd cezası uygulanamayıp da tazir cezası uygulanabilenlere tazir cezasının uygulanması emredilmiş olduğuna göre¹⁷¹, bu yasağın uyarınca da, alenen içki içen zimmîler tazir cezasına çarptırılabilirdi.

Zina suçuna gelince; İslam Ceza Hukukuna göre, zina bütün dinlerde haram sayıldığı için¹⁷², zina suçunu işleyen zimmîler de cezalandırılırlardı. Ancak, zina suçunu işleyen taraflardan biri -kadın olsun, erkek olsun fark etmez- Müslüman olmadığı takdirde, bu kişilere recim, yani taşlanarak öldürülme cezası uygulanamazdı. Çünkü zina edenlere recim cezasının tatbik edilmesi için her iki tarafın da "muhsan"¹⁷³ olması gerekiyordu. Müslüman olmayanlar ve Müslüman olmayan bir kadınla evli Müslüman erkekler muhsan sayılmıyordu. Zimmîlerin muhsan olmadıkları yargısı, Hz. Muhammed'in "Allah'a ortak koşanlar muhsan olamazlar" sözüne dayandırılıyordu¹⁷⁴. Muhsan olmak dünyanın en büyük nimetlerinden biri olarak görülüyor ve bu nedenle,

170 Refik, Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı ..., s. 120.

171 Akgündüz, op.cit., C. II, s. 230-233.

172 Halebi, op.cit., C. II., s. 396.; Molla Hüseyin, op.cit., C. III, s. 34.

173 Muhsan olabilmek için, hür, akıllı, ergin, Müslüman, namuslu, geçerli bir evlilik içinde cinsel yakınlıkta bulunmuş olmak ve eşinin de muhsan olması şartlarının gerçekleşmiş olması gerekiyordu. Mülteka, op.cit., C. II, s. 372.

174 el-İlâde, op.cit., C. II, s. 240.

muhsan olan bir kişinin zinaya muhtaç olamayacağı kabul ediliyordu. Bu yüzden muhsan olan birinin zina suçunu işlemesi büyük bir nankörlük olarak görülüyordu. Muhsan olmayanın zina suçunu işlemesi halinde ise, bu nimete sahip olmaması nedeniyle, işlediği suçun muhsan bir kişiye göre, o kadar ağır olmadığı düşünülüyordu. Bu nedenle, muhsan olmayan kişiler zina suçunu işlediklerinde, onlara celd, yani değnek cezası uygulanmakta olup, bu ceza hürler için, yüz, köleler için de elli sopadan ibaretti¹⁷⁵. Zimmîler hür sayıldıkları için onlara yüz celd cezası uygulanması gerekiyordu. Buradaki celd cezası, Kuran'a dayandığı için tazir değil, hadd sayılmaktaydı. Osmanlı Ceza Hukukunda ise, zina suçlarında değnekle vurulma cezası ve uzun süreli hapis cezası birlikte tatbik ediliyordu. Bir fetvasında Ebussuud Efendi, evli zimmî bir erkeğin bekar bir zimmîye ile zina etmesi durumunda ne ceza verilmesi gerektiği sorusuna "mel'unlara recm yoktur, amma hadd-i zinâ vurulduktan sonra zamân-i tavîl zindanın ahbes mevâzî'inde hapis lâ-zımdır" diye cevap vermişti¹⁷⁶. Osmanlı kanunnamelerinde ise, zina suçunun karşılığı olarak çeşitli para cezaları öngörülmüştü. Ancak buradaki para cezaları zina haddinin değil de, zina ile ilgili tazir cezalarının bir karşılığı olmalıydı.

Osmanlı Ceza Hukukunda failin zimmî olduğu ırza geçme suçlarında da zina suçunda uygulanan ceza uygulanıyordu. Hatta bu durum bir zimmînin Müslüman bir kadının ırzına geçmesinde de geçerliydi. Çatalcalı Ali Efendi, bir fetvasında Müslüman bir kadının zorla ırzına geçen zimmîye önce yüz değnek vurulacağı, sonra da uzun süre hapsedileceği belirtmişti¹⁷⁷. Ancak bu hüküm tartışmalıydı. Zira Ebu Yusuf'un da naklettiği bir hadise göre, zimmî bir erkek bir Müslüman kadının zorla ırzına geçtiğinde, bu zimmî öldü-

175 Halebî, *op.cit.*, C. II, s. 370-372; Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. III, s. 6-8; el-Hidâye, *op.cit.*, C. II, s. 214-215.

176 Düzdağ, *op.cit.*, s. 102 (447. Mesele).

177 el-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 192.

rülmüştü. Bu hadiste, Halife Hz. Ömer'in bir Müslümanın zorla ırzına geçen bir zimmînin asılarak idamına karar verdiği ve bununla ilgili olarak da zimmîlere "sizinle bu muamele üzerine anlaşmamıştık" dediği rivayet olunuyordu¹⁷⁸. Buradan İslam'ın ilk dönemlerinde zimmîlerin bu eylemlerinin zimmet ahdinin çiğnenmesi olarak yorumlandığı anlaşılmaktadır.

Zimmîler, kural olarak şer'î cezalar ile muhatap oldukları için, zimmîlere hadd-i kazf, yani zina itirafında bulunma cezası, da uygulanmaktaydı. Ancak burada bir zimmîye kazf haddinin uygulanabilmesi için, zimmînin zina itirafını bir Müslümana yapmış olması gerekiyordu. Zira Müslüman olmayanlara yapılan zina iftiralarında hadd-i kazf uygulanmazdı. Çünkü, bunlar Müslüman olmadıklarından muhsan değildiler ve muhsan olmayanlara yapılan zina itiraflarında da hadd-i kazf yoktu. Bu durumlarda ancak tazir cezaları uygulanabiliyordu. Öyleyse, bir zimmî, bir Müslümana zina iftirasında bulunursa, zimmîye hadd-i kazf uygulanacakken, bir Müslüman zimmîye zina iftirasında bulunduğunda Müslümana tazir cezası uygulanacaktı¹⁷⁹. Bu durumda bir Müslümana zina iftirasında bulunan zimmîye seksen değnek, bir zimmîye zina itirafında bulunan Müslümana ise üç ila otuz dokuz kırbaç vurulmalıydı¹⁸⁰.

Hamr, zina ve kazf dışındaki diğer suçlarda ise, Müslümanlar ile zimmîlere aynı şer'î cezalar uygulanıyordu. Mülteka'da yol kesenlere, ki bu da hırsızlığın bir türü olarak kabul ediliyordu, gerek zimmî gerekse de, Müslüman olsun aynı cezaların verileceği belirtilmişti. Bu durumda yolu kesilenlerin Müslüman veya zimmî olması da bir farklılık yaratmıyordu¹⁸¹. Zira İslam devleti zimmet ahdi uyarınca, zimmîlerin can ve mallarını Müslümanlarınkı gibi koruma

178 Ebu Yusuf, op.cit, s. 370-371.

179 Mülteka, op.cit, C. II, s. 393, 397; Molla Hüsrev, op.cit, C. III, s. 28 el-Hidâye, op.cit, C. II, 246-248; Kuduşi, op.cit, s. 157.

180 Mülteka, op.cit, C. II, s. 392, 399

181 Halebi, op.cit, C. II, s. 414, Molla Hüsrev, op.cit, C. III, s. 55.

altına alma sözü vermişti. Ebussuud Efendi'nin bir fetvasında zimmîler "gece ile bir nico Müslümanları basıp, cümlesini mecrûh edip, nisâbdan ziyade mallarını alıp tutsalar, mezburlara ne lâzım olur" sorusunu "elleri ve ayakları kesilmek lazımdır" şeklinde cevaplandırılmıştı¹⁸². Bu ceza Mülteke'da aynı suçu işleyen zimmî ve Müslümanlar için öngörülen ceza kadardır¹⁸³. Yol kesenlere had cezasının uygulanabilmesi için aldıkları malın değerinin en az on dirhem olması gerekiyordu. Zorla aldıkları şey bunun altıda bir değerinde ise, tazir cezası uygulanmaktaydı. Bu nedenle daha önce zikrettiğim Kefalonya Kanunnamesi'nde, yoldan geçenlerden "zulümle" yoğurt veya ekmek çalana iki ağaca bir akçe tazir cezası verileceği belirtilmişti¹⁸⁴. Yol kesme dışındaki hırsızlık suçlarında da Müslümanlar ile zimmîlere eşit cezalar öngörülmüştü. Ancak içki ile altın veya gümüşten yapılmış haç çalan hırsızın eli kesilmiyordu¹⁸⁵. el-Hidâye'de ise, Ebu Yusuf'a dayanılarak, haç kiliseden çalınmışsa, koruma altında sayılmayacağı için hırsızın elinin kesilmeyeceği¹⁸⁶, fakat bir şahsın evinde ise, hem şahsın malı, hem de koruma altında olduğu için hırsızın elinin kesileceği yazıyordu¹⁸⁷.

Osmanlı İmparatorluğu bir din devleti olduğu için, dine şetm etme, yani sövme de ağır bir suç olarak kabul ediliyordu. Osmanlı Ceza Hukukunda gerek Müslümanların zimmîlerin dinine gerekse de, zimmîlerin Müslümanların dinine sövmeleri cezalandırılıyordu. Ancak zimmîlerin İslam dinine sövme durumunda onlara uygulanan ceza daha ağır olmak durumundaydı. Ebussuud Efendi, fetvalarında, Müslümanın zimmînin dinine sövmesi halinde tazir cezasına

182 Düzdağ, op.cit., s. 102 (446. Mesele).

183 İsk2. Halebi, op.cit., C. II, s. 414.

184 Akgündüz, op.cit., C. II, s. 425.

185 Molla Hüsrev, op.cit., C. III, s. 44.

186 İslam ceza hukukunda koruma altına alınmamış eşyaların çalınması durumunda kol kesme cezası uygulanmıyordu. Coşkun Üçok, vd., op.cit., s. 80.

187 Merginâni, op.cit., C. II, s. 254.

çarpıtılacağını, zimmînin İslâm dinine ve Hz. Muhammed'e sövmesi durumunda ise, şiddetli tazir ve uzun süreli hapis cezasına tabi tutulacağını belirtmişti¹⁸⁸.

Osmanlı İmparatorluğu'nda daha önce de belirtildiği gibi, ceza davalarında tek yetkili yargı mercii şer'î cezalar olmak durumundaydı. Fakat zimmîlerin bağlı oldukları kendi dinleri de bazı davranışları yasaklayabilir ve bu dini yasaklara uymayarak, dini suç işleyen cemaat üyelerinin ve din görevlilerinin cezalandırılmasını öngörebilirdi. İşte bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'nda, çeşitli beratlarla, zimmî din adamlarına bu tür dini suçları işleyen cemaat üyelerini ve din adamlarını kendi dinlerine göre cezalandırma yetkisi verilmişti. Ancak zimmî cemaatlerin din adamlarına verilen bu yargılama yetkisi, kilise hizmetlerinden dışlanma, dini ceneze töreninin yapılmaması, aforoz ve devlete veya kiliseye vergi ödemeyi reddeden din adamlarının saçlarının kesilmesi cezalarına ilişkin suçlardan oluşan son derece sınırlı bir alanı kapsıyordu. Bu durumlarda Müslüman otoritelerin işe karışmalarına izin verilmemişti¹⁸⁹. Osmanlı padişahları tarafından verilen çeşitli beratlarla bu husus ayrıntılı bir şekilde düzenlenmişti. Örneğin, İstanbul'daki Rum Ortodoks patriği ve kilise meclisi (*synod*), kendilerine verilen beratlarla dayanarak, kilise yasalarına göre, suçlu bulunan tüm metropolitleri (başpiskopos), piskoposları, veya manastır rahipleri de dahil herhangi bir kilise üyesini cezalandırabiliyordu¹⁹⁰. Fatih dönemindeki bir metropolit beratında "mezbûr yerün papasları ve kalyosları ve sair nasârâları ve mezbûrı kendilere medrobolid bilüb midrobolidliğâ mete'allık olan kazâyâda rücu' buna edeler" deniyordu¹⁹¹.

188 Düzdağ, op.cit., s. 101-102 (439-444. Meseleler)

189 Heyd, op.cit., s. 222-23.

190 Theodore H. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under the Turkish Domination*, Brüksel, AMS Press, 1952, s. 33.

191 Akgündüz, op.cit., C. I, s. 406.

Ceza verme yetkisi, daha çok manevi yönü ağır basan bir ceza olan aforozun (Yahudilerde *herem*'in) serbestçe kullanılması da sağlıyordu¹⁹². Bu nedenle, Osmanlı yönetimi zimmîlerin dini kurumlarının aforoz işlerine karışmıyor, aforoz edilen zimmîlerin cenazelerinin kaldırılması konusunda aforoz eden dini kuruma baskı yapılmıyordu¹⁹³. İstanbul Ermeni patriğinin seçiminin onaylanmasına ilişkin 1844 tarihli beratta "... âyinler(ine) muhalif olmakla fevt olduklarında kuzat ve nuvvâb ve sair zabitân taraflarından 'siz kaldırın' diye papazlara cebr ve eziyet ettirilmeye" diye emrolunuyordu¹⁹⁴. Ayrıca üst rütbeli din adamları, alt derecedeki din adamlarına, disiplin cezası niteliğinde, bazı cezalar verip uygulayabilmekteydiler. İstanbul Ermeni patriğinin seçimi ile ilgili aynı beratta, "... âyinlerine muhalif vaz' ve hareket eden Ermeni marhasaları ve papaz ve keşişleri, patrik-i mûmâ-ileyh ayinleri üzerine te'dip ve saçlarına tıraş" ettirilmelerine karışılmaması buyrulmuştu¹⁹⁵. Ruhbanların disiplin cezalarını uygulamak için metropolitliklerde tutuk evleri de bulunmaktaydı. Patrikhanenin idari amiri olan *protosingenlosun* hapsedme veya halat iplikhaneye gönderme cezası verme yetkisi vardı¹⁹⁶. Ayrıca zimmîlerin dini başkanları kendi otoritelerini tehdit eden din adamlarının sürgün cezasına çarptırılmalarını padişah'tan isteyebilmekteydiler. Bu tür cezaların infazı *yasakçı* ismi verilen Yeniçeri bölüğünden görevliler aracılığıyla, ancak Osmanlı yönetimi tarafından yerine getirilebilirdi¹⁹⁷. 1709 tarihli bir fermanda İstanbul Rum patriğinin talebi üzerine bazı rahiplerin Bozcaada'ya sürülmelerinin emrolunduğu yazıyordu¹⁹⁸.

192 Papadopoulos, *op.cit.*, s. 34.

193 Gülnihal Bozkurt, *loc. cit.*, s. 26, dn. 82.

194 Ercan, *Kudûs Ermeni Patrikhanesi*, s. 45.

195 *Ibid.*, s. 44.

196 Yorgo ve Elçin, *op.cit.*, s. 37-38.

197 M. Macit Kenanoğlu, "Tek Devlette Çok Hukuk Olabilir mi?" *Düşünen Siyaset Dergisi*, Ankara, No: 7-8 (Ağustos-Eylül 1999), s. 119-126.

198 Ahmed Refik, *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, s. 44.

Ancak Osmanlı yönetimi tarafından zimmî din adamlarına ölüm cezası verme yetkisi tanınmamıştı¹⁹⁹.

Kimi durumlarda ise, zimmîler kadı mahkemelerine değil de, merkezdeki Divan-ı Hümayun veya Vezir-i âzamın Divanı önüne getirilirlerdi. Bu imtiyaz, örneğin Yahudiler için, İslam dinine küftetikleri veya Hristiyan çocuklarını kaçıırıp kurban ettikleri ve kanlarıyla çeşitli ayinler yaptıkları yönünde “kan iftirası”nda bulunulmasında olduğu gibi, kendilerine karşı sıklıkla yanlış olarak yönlendirilen suçlamalar dikkate alınarak tanınmıştı. Aynı durum Hristiyan cemaatleri için de söz konusuydu²⁰⁰.

Ceza hukuku bakımından zimmîler açısından önem taşıyan diğer bir nokta da zimmîlerin asi olması durumuydu. Bu durumda acaba zimmet akdi bozulmuş mu sayılacaktı, yoksa asilere uygulanacak hadd cezası mı (İladd-i bağı) tatbik edilmeliydi? Osmanlı hukukunda ikinci yol benimsenmişti. Zira zimmet ahdinin bozulmuş sayılabilmesi için, asi zimmîlerin dârül-harb ile birleşmeleri veya belirli bir yeri istila edip Müslümanlar ile savaşmaları gerekiyordu. Eğer isyan bu noktaya gelmemişse, haramilikle, hırsızlık etmekle, dağa çıkmakla, sancak beylerine baş kaldırmakla zimmet ahdi sona ermezdi. İsyan bu noktada kaldığı müddetçe zimmet ahdi devam etmekle beraber, asilerin katli meşruiydu. Ancak karıları ve çocukları, harbîler gibi, köle edinilemezdi²⁰¹.

Gayrimüslimler ile İslam devleti arasındaki zimmet ahdi, Gayrimüslimlerin cizye vererek İslam egemenliğini kabul etmeleriyle kuruluyordu. Bir kez zimmet ahdi kurulduktan sonra zimmî statüsünün devamı esastı. Zimmîler Müslüman

199 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu* . . . s. 26; Er-can, “Türkiye’de XV. ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin . . .” op.cit., s. 1144.

200 Heyd, op.cit., s. 223.

201 Düzdağ, op.cit., s. 101 (439. ve 435. Mesele). Kudurî’de zimmet ahdinin ancak zimmîlerin dârül-harbe katılmaları veya bir yeri ele geçirip Müslümanlarla savaşmaları halinde bozulabileceği belirtilmişti. Kudurî, op.cit., s. 193.

olmadan veya İslam egemenliğine karşı ayaklanıp başarılı olmadan veyahut da dârül-harbe kaçmadan kendi istekleriyle bu statüden çıkamazlardı. Burada önemli olan zimmîlerin üzerindeki egemenliğin korunup korunamadığıydı. Yoksa zimmîler zimmet ahdinin getirdiği yükümlülüklerle riayet etmemekle zimmî statüsünden çıkıp harbî statüsüne geçmezlerdi. Bunlar İslam egemenliğinde kalmaya ve yükümlülüklerini yerine getirmeğe zorlanırlardı.

Usul Hukuku Açısından Zimmîler

Kural olarak, İslam hukukuna göre, Osmanlı devletinde asıl görevli mahkemeler şeriat mahkemeleri idi. Bu nedenle, zimmîler ile Müslümanlar arasındaki davalar da şeriat mahkemelerinde görülürlerdi. Ancak taraflardan ikisinin de zimmî olması durumunda, zimmîler, kendi özel hukuk alanlarına giren davalarını, bilhassa şahsın hukuku, aile hukuku ve miras hukuku ile ilgili olanlarını, eğer taraflardan hiçbiri şeriat mahkemesine başvurmuyorsa, istisnai olarak cemaat mahkemelerine götürebilirlerdi. Bu durumlarda cemaat mahkemeleri de görevli sayılıyordu²⁰².

Ebu Hanife, bir kafirin kendi dininden olanlara hakim olarak atanabileceğini belirtmişti²⁰³. Zimmî mahkemeleri, cemaat arasındaki ihtilaflarda kendi hukuk kurallarını uygulayıp bir hüküm vermekteydiler. Cemaat mahkemelerinin yargılama yetkisi genellikle aile ve şahsın hukuku ile ilgili konuları kapsamakla birlikte, borçlar ve ticaret hukuku gibi medeni hukukun daha çok dünyevi sayılan alanlarına da u-

202 Pantazopoulos, sinodik mahkemeler diye ifade ettiği Rum cemaati mahkemelerinin, din adamlarının kendi aralarındaki ihtilafları görmeye yetkili olduğu gibi, din adamları ile din adamı olmayanlar arasındaki davalara ve sadece laik kişilerin taraf olduğu uyuşmazlıklara da bakabildiğini, hatta Hristiyanlar aleyhindeki davalarını Patriğin huzuruna getiren Osmanlıların anlaşmazlıklarını da çözümlediğini yazmaktadır. *Op.cit.*, p. 44.

203 el Mâverdi, *op.cit.*, s. 138.

zanabilmektedir. Kilise uyguladığı hukuku ilahi ve dini olarak nitelendiriyordu. Ancak dini nitelikte olmayan uyuşmazlıklarda uygulanan hukuk resmi Roma Hukukuydu. Piskoposluk mahkemeleri, resmi Bizans yargı geleneğini sürdürerek Justinian'ın Latince hazırladığı kanunundan yazılmış Bizans yasasının bir özetinden –özellikle Bilge Leo'nun *Basilica*'sından- oluşan Harmenopoulos'un *Hexabiblos*'unu tüm özel hukuk alanında ve konuşma dilinde yazılmış olan Malaxos'un *Nomocanon*'unu da özellikle aile hukuku alanında uyguluyorlardı²⁰⁴. Cemaat mahkemelerinin verdiği nihai hükümler, yine Osmanlı yönetimi tarafından icra ve infaz edilirdiler²⁰⁵. Cemaat mahkemelerini sahip olduğu geniş yargılama yetkisi, zaman zaman kadı mahkemelerinin yargı yetkileri ile çatışmalara neden olabilmektedir. İslam hukukuna göre, zimmî taraflardan sadece birinin veya her ikisinin de şeriat mahkemesine başvurusu durumunda şeriat mahkemeleri de zimmîlerin özel hukuk alanına giren ihtilaflarında yetkili sayılıyordu. Bu nedenle, 1622 tarihli Üsküdar Mahkemesi şer'îye sicilindeki bir kayıt örneğinde de olduğu gibi, iki zimmî aralarındaki bir alacak ihtilaflarını şeriat mahkemesine getirebiliyorlardı²⁰⁶. Farklı dini cemaatlere ait olan zimmîler arasındaki davalar ise, ilgili cemaat mahkemeleri başkanları tarafından hakemlik yoluyla çözülemezse, şeriat mahkemelerine getirilmek durumundaydı²⁰⁷. Ceza davalarında ise, şeriat mahkemeleri mutlak görevliydi; bu durumda cemaat mahkemeleri, ihtilaf zimmî cemaatler üyeleri arasında dahi olsa, görevli sayılıyordu.

Zimmîlerin, kendi aralarındaki borçlar ve ticaret hukuku ile ilgili noterlik ve dava işleri de şeriat mahkemelerinde

204 Pantazopoulos, *op.cit.*, pp. 45-46.

205 Shaw, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu," *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C. IV, s. 1010.

206 Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 3-4.

207 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu* s. 25.

görülebiliyordu²⁰⁸. İstanbul Mahkemesi'nin şer'îye sicilindeki 1531 tarihli bir kayıta, zimmî dükkan sahiplerinin, eski adetleri uyarınca pazar günü dükkanlarını açmamak üzere, aralarından yapmış oldukları anlaşmayı kadıya onaylattıkları görölüyordu²⁰⁹. 1755 tarihli Beşiktaş Mahkemesi'ndeki başka bir kayıta ise, bir zimmînin diğer bir zimmîye aralarında yapmış oldukları sözleşme uyarınca sattığı evinin mülkiyetini temlik ve teslim ettiği yazıyordu²¹⁰. Şer'îye sicillerindeki bu tür örnekleri ile ilgili bir çok kayıt bulunmaktadır.

Uygulamada, özellikle XV-XVII. yüzyıllarda, zimmîlerin dini otoriteleri, yargı yetkilerini, kendi aralarında ortaya çıkan dini hususlar ile ilgili davalar ve evlenme, boşanma, miras, drahoma konularındaki uyuşmazlıklarda daha yaygın olarak kullanıyorlardı. Bunların hepsi doğrudan dini konular sayılıp eskiden beri dini kurumların yetkisinde bulunuyordu. Zimmîlerin kendi aralarındaki borçlar ve ticaret hukuku ile ilgili işlerini tercihen daha çok şer'îat mahkemelerine getirmelerinin en önemli nedenini, zimmîlerin cemaat mahkemelerinin vermiş olduğu kararların doğrudan icra kabiliyetinin bulunmaması oluşturmuyordu. Cemaat mahkemelerinin verdiği hükümler Osmanlı yönetimi tarafından infaz ve icra olunurdu²¹¹. Ancak bu bir zorunluluk değildi. Taraflardan biri cemaat mahkemesinin verdiği kararı beğenmeyip aynı dava için yeniden şer'îat mahkemesine başvurabilirdi²¹². Bu nedenle cemaat mahkemeleri daha çok hakem mahkemesi niteliğindeydiler. Fakat buna rağmen, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren, Piskoposluk mahkemelerinin yargı yetkileri borçlar ve ticaret hukuku alanında da sık sık kullanılmaya başlanmıştı. Bu tür davalarda din adamlarının yanı sıra tüc-

208 Ibid., s. 25.

209 Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 79.

210 Ibid. C. II, s. 2.

211 Gülnihal Bozkurt, Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu ..., s.-24.

212 Özel, op.cit., s. 335.

carların da içinde yer aldığı karma mahkemeler oluşturuluyordu²¹³. Ayrıca bu yüzyılın başlarından itibaren, Patriklerin, drahoma ve *trimoiria* müesseselerinde olduğu gibi, Kilisenin yazılı olan ve olmayan hukuk kurallarıyla uyuşmadığı düşünülen önemli bir takım eski gelenekleri yeniden düzenlemeye giriştikleri de görülmekteydi²¹⁴.

İslam usul hukukunda tanık çok önemli bir ispat aracıydı. Ancak davada tanıklık bakımından zimmîler ile Müslümanlar arasında bir eşitsizlik vardı. Bir Müslüman'ın taraf olduğu davada bir zimmînin Müslümanın aleyhine tanıklığı kural olarak kabul edilmiyordu²¹⁵. Bu kuralın son derece katı bir şekilde yorumlandığı da oluyordu. Ebussuud Efendi bu konudaki bir fetvasında, hiçbir Müslümanın oturmadağı bir zimmî köyünde bir Müslüman bir zimmîyi öldürse, köydeki zimmîlerin dahi Müslümanın üzerine tanıklıkta bulunamayacağını yazmıştı²¹⁶. Bu kural Kuran'daki, "Allah, ... kafirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecektir" sözüne dayandırılmaktaydı²¹⁷. Ayrıca kafirlerin Müslümanların düşmanı oldukları düşüncesinin de bu kuralın oluşumunda çok önemli bir etkisi vardı.

Zimmîlerin Müslümanların aleyhine tanıklıklarının kabul edilmemesi kuralının bazı istisnaları da vardı. Örneğin, eğer bir Müslüman bir zimmîyi alım satım konularında vekil tayin etmiş ise, bu durumda bir zimmînin bu zimmî vekil aleyhine tanıklığı geçerli kabul ediliyordu. Ancak tersi, yani bir zimmînin vekili Müslüman olduğunda, bir zimmînin bu Müslüman vekil aleyhine tanıklığı geçerli sayılmıyordu. Ayrıca vasiyet ve nesep ile ilgili davalarda, bir zimmî kendisi lehine olan vasiyeti veya ölünün nesebini ispat için bir

213 Pantazopoulos, *op.cit.*, pp. 44.

214 *Ibid.*, pp. 74-75, 77.

215 Mülteka, *op.cit.*, C. III, s. 218.

216 Düzdağ, *op.cit.*, s. 98 (424. Mesele).

217 Nisâ (4): 141.

Müslüman aleyhine zimmî tanıklar dinletebilirdi²¹⁸. Bir davada bir Müslümanın zimmînin vekili olması durumunda da, Müslümanın vekili olduğu zimmî aleyhine zimmî tanıklar tanıklık yapabiliyordu²¹⁹.

Kural olarak zimmîlerin Müslümanların aleyhine tanıklıkları kabul edilmez iken, el-Muhit'te de belirtildiği gibi, bir zimmînin zimmî aleyhine tanıklığı kabul olunabilmekteydi²²⁰. Bu kural gerek aynı, gerekse de farklı cemaatlere mensup zimmîler açısından da geçerliydi. Zira, küfür tek millet olarak kabul edildiği için, ayrı dinlerden zimmîlerin birbirleri aleyhine tanıklıkları geçerli sayılıyordu²²¹. Bu durumda, bir Yahudinin bir Hristiyan aleyhine tanıklığı sahih kabul edilmekteydi. Ancak ehli kitap bir dine mensup olmayan bir zimmînin, örneğin bir Mecusinin, ehli kitap bir dine mensup bir zimmî, örneğin, bir Hristiyan aleyhine şahitliğinin sahih olup olmadığına dair açık bir hüküm bulunmuyordu.

Zimmîlerin Müslümanların lehine şahitlikte bulunmalarında ise, hukuki bir engel yoktu. Örneğin, bir zimmî ile bir Müslüman arasındaki bir ihtilafta zimmî bir şahit, zimmî tarafın aleyhinde Müslüman tarafın lehine bir şahitlik yapabiliirdi. Ancak davanın iki tarafı da Müslüman ise, zimmî şahit bunlardan bir lehine diğerinin aleyhinde şahitlikte bulunamazdı.

Şahitlikte bulunacakların gerek Müslüman, gerekse de zimmî olsun ergin, mümeyyiz, hür, sıhhatli, güvenilir ve dine bağlı olmak gibi bazı niteliklere haiz olmaları gerekiyordu. Bu nedenle, Ebussuud Efendi'nin de belirttiği üzere, kiliseye gitmeyen bir Hristiyanın kiliseye giden bir Hristiyan üzerine tanıklığı geçerli olmadığı gibi, fasık ve fâcir,

218 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. IV, s. 259-260.

219 Düzdağ, *op.cit.*, s. 92 (388. Mesele).

220 el- Kefevî, *op.cit.*, C. II, s. 64.

221 Kudurî, *op.cit.*, s. 177.

yani günahkar olduğu kesin olan bir Müslümanın da zimmi üzerine tanıklığı geçerli kabul edilmiyordu²²².

Zimmîler şeriat mahkemelerindeki davalarında iddialarını senet ve tanıkla ispat edemedikleri durumlarda, yeminle ispat edeceklerdi. Müslüman olmayanların ne şekilde yemin edebilecekleri fıkıhta tespit edilmişti. Gurer ve Dürer'de Yahudiye, "Tevrat'ı indiren Musa hakkı için", Hristiyanlara "İncil'i İsa'ya indiren Allah hakkı için", ehl-i kitap dışındakilere de sadece "Allah'ın adı" ile yemin verdirileceği; zimmîlere kendi mabetlerinde yemin verdirilmeyeceği; ayrıca zimmîlere yemin verdirilirken yalan yere yemin etmelerini engellemek için, inançlarına göre yeminin ağırlaştırılması gerektiği yazıyordu²²³. Halebî, Mecusilere yemin verdirildiğinde, "ateşi yaratan ve icad eden Allah'a" yemin ettirileceğini belirtiyordu²²⁴. Burada görülen odur ki, zimmîlere yemin ettirilirken İslam dininin kabul ettiği nasslara aykırı olarak yemin etmelerine izni verilmemişti. Örneğin bir Hristiyan, Baba-Oğul-Kutsal Ruh adına yemin edemezdi. 1613 tarihli İstanbul Mahkemesi'nin şer'îye sicilindeki kayıta, bir Müslüman ile Hristiyan arasındaki alacak davasında iddiasını senet ve tanıkla ispat edemeyen Hristiyan yemin teklif ettirildiği, davacı "İncil'i Hz. İsa'ya indiren Allah"a yemin etmesi üzerine, davalı Müslümanın dava konusu meblağı davacıya teslim etmesinin tembih olduğu yazıyordu²²⁵. Aynı mahkemedeki 1612 tarihli başka bir kayıta ise, bir Yahudiyle bir Müslüman arasındaki ödünç akdi dolayısıyla ortaya çıkan ihtilafta davacı Yahudinin "Tevrat'ı Hz. Musa'ya indiren Allah"a yemin ederek iddiasını ispatladığı görülmektedir²²⁶.

222 Düzdağ, op.cit., s. 98 (419. ve 420. Mesele).

223 Molla Hüseyin, op.cit., C. IV, s. 169.

224 Halebî, op.cit., C. III, s. 270.

225 Şer'îye Sicilleri, C. II, s. 251-252.

226 Ibid., C. II, s. 210-211.

Zimmîlere Tanınan Dini İmtiyazlar

İslam hukukunda zimmîlere, zimmet ahdi uyarınca, dârül-islâmda kendi dinlerinde kalarak can ve mal güvenliğine sahip bir şekilde yaşama hakkı verilmişti. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'nda çeşitli din ve mezhepten bir çok zimmî cemaat, belirli sınırlar çerçevesinde kalmak şartıyla, yaşadıkları ülke Osmanlı egemenliğine girmeden önce sahip oldukları inançlarında kalma ve eskiden beri uygulamakta oldukları ayinlerini sürdürme hakkına sahipti.

İslam hukuku uyarınca, eğer bir yer sulh akdi ile fethedilmişse, oradaki zimmîlere ait kilise ve havralar yıkılmayıp sahiplerine bırakılırlardı²²⁷. Bu zimmet ahdinin bir gereği idi. Ancak *anveten*, yani zorla fethedilen yerlerdeki kiliselerin kilise olarak kullanılmasına izin verilmeyip bunlar eve çevrilirdi²²⁸. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda zorla fethedilmiş bir çok yerde de zimmîlerin ibadethanelerinin varlıklarını korudukları görölüyordu. Muhtemelen *anveten* ele geçirilen yerlerdeki yerli halka hükümdarın ihtiyarı ile zimmî statüsü tanınmasına benzer bir şekilde buradaki zimmî ibadethanelerine dokunulmaması tercih edilmekteydi. Ancak, yine de bu husus, özellikle İstanbul'daki kiliselerin varlıklarını sürdürmeleri bağlamında, Osmanlı hukukçuları arasında tartışma yaratmıştı.

Osmanlıların İstanbul'u *anveten* fethettikleri kabul edilmekteydi. Ancak buna rağmen, fetihten sonra da kullanılmaya devam edilen bir çok kilise varlığının hukuki gerekçesi nasıl açıklanacaktı? Ebussuud Efendi bu durumu fethin kısmen sulh ile gerçekleştiğini ileri sürerek açıklamaya çalışıyordu. Buna gerekçe olarak çok yaşlı iki yeniçerinin yapmış oldukları şahitlikleri göstermekteydi. Buna göre, "yahudi ve nasâra elaltından Sultan Mehmed ile ittifak edip anlar tekfûra nusret etmeyecek olup, Sultan Mehmed, dahi

227 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 326.

228 Düzdağ, *op.cit.*, s. 106 (464. Mesele).

anları seby etmeyip, halleri üzerine” bırakmıştı²²⁹. Yine II. Ahmed dönemindeki 1693 tarihli bir fermanla da Molla Fenari’nin fetvasına dayanılarak benzer bir şekilde, “ceddim Ebülfetih Sultan Mehmed han ... Konstantiniye’yi anveten fethü teshir eyledikleri esnada içinde sakın olan Yaludile kablelfetih İstanbul tekfuruna imdad ve nusret itmanegi teahhüd idüb cedit emcemin merhumu müşarünileyh dahi mezburlar sebyolunmayub kadimi üzre keniseleri halleri üzere kalub kendülere ve cümle keniselelerine dahlolunmamak” emrolunuyordu²³⁰. Tüm bu ferman ve fetvalarda, kilise ve havraların eski halinde bırakılmasının nedeninin, İstanbul’un fethi sırasında İstanbul Patrikhanesi ile Yahudi cemaatinin Bizans İmparatoruna yardım etmeyerek Osmanlılarla işbirliği yapmaları gösteriliyordu. Ancak Runciman bu konuda daha açıklayıcı bir yorum getirmektedir. Ona göre, fetihten önce İstanbul’da dış surların çevrelediği kentin içindeki bir çok mahalle etraflarını çevreleyen daha küçük surlarla birbirlerinden ayrılmış bir vaziyette bulunuyordu. Osmanlılar dış surları geçip şehrin içine girdiklerinde, artık yapacak bir şey kalmadığını gören bu mahallelerin halkı, mahallelerinin anahtarlarını padişaha vererek teslim olmuşlardı. Bu durum da, söz konusu mahallelerin sulh ile fethine delalet teşkil edip bu mahallelerdeki kiliselerin eski hallerinde mahallelerin sakinlerine bırakılmasını sağlamıştı²³¹.

Osmanlı yönetimi, zimmîlerin dini başkanlarına arz edilen çeşitli ferman ve beâatlarla kendilerine mahsus kilise, manastır, havra ve benzeri ibadet yerlerine, vakıflara ve mezarlıklara kimsenin karışamayacağını belirten çeşitli güvenceler vermişti²³². Fatih’in Galata’daki Cenevizlilere

229 Ibid., s. 104(456. Mesele).

230 Refik, loc.cit., s. 11-12.

231 Steven Runciman, *Konstantiniye Düştü*, çev. Derin Türkmen, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1972, 307-308.

232 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu ...*, s. 21.

verdiği ahidnamede kiliselerinin ellerinde kalacağı ve ayinlerini yapabilecekleri belirtilmişti²³³. Osmanlı yönetimi bu yerlere yönelen tecavüzleri önlemek ile yükümlüydü. 1501 tarihli Ahkam defterinde kayıtlı bir fermanla, zimmîlere ait bir kiliseyi işgal eden alevi dervişlerin, bu işgallerine engel olunması emrediliyordu²³⁴.

Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîler dini kurumlarının teşkilat yapılarını yukarıda belirtilen ferman ve beratlarla dayanarak, padişaha sağdık kalmak şartıyla, sürdürebilmişlerdi. Yavuz Sultan Selim, Kudüs'ü fethettiğinde buradaki Ermeni patriğine verdiği fermanla, patriğin kilise ve ibadethanelerine eskiden hangi şartlarla ellerinde bulunuyorsa o halde sahip olacağı, din görevlilerini atama, görevden alma işlerine ve vakıfları ile ilgili konulara karışılmayacağı belirtmişti²³⁵. Kudüs Ermeni patriklerine verilen diğer fermanlarda da bu hususlar tekrarlanmıştı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîlerin ibadethanelerine bağlı olarak bir çok mezarlıkları da vardı. Bu mezarlıklara müdahale edilmesi, yönetimin zimmîlere tanıdığı dini haklar çerçevesinde yasaklanmıştı. Ancak bu yasağa rağmen bazı müdahaleler olduğu takdirde, yönetim bu müdahaleleri önlemeye çalışıyordu. İstanbul Kasımpaşa mahallesinin dışındaki Yahudi mezarlığının bazı yerlerinin Müslümanlar tarafından ev yapmak üzere işgal edilmesi ve yaptıkları evlerde Yahudi mezarlarındaki mezar taşlarının kullanılması üzerine, Yahudi cemaati bir çok kez ilgili yerlere başvurmuş, Müslümanların bu tecavüzden vazgeçmemeleri nedeniyle 1583, 1584 ve 1587 tarihlerindeki fermanlarla Müslümanların bu davranışlarından men edildiği emrolunmuştu²³⁶.

Osmanlı hukukunda bir yer sulh ile fethedilmişse, oradaki kilise ve benzeri ibadethaneler halleri üzerine bırakılmakla

233 Akgündüz, *op.cit.*, C. I, s. 477.

234 Şahin ve Finecan, *op.cit.*, s. 53.

235 Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhaneşi*, s. 15-16.

236 Refik, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, s. 53, 54, 56, 57.

birlikte, yeni kilise veya havra inşa edilmesi yasaktı²³⁷. Ebu Ubeyd'in aktardığı bir hadise göre, Peygamber "İslam'da hadım etmek ve kilise yapmak yoktur" demişti²³⁸. Ancak fetihten önce var olan ibadethanelerin tamirine izin verilebilmekteydi. Bir tapınağın bir yerden başka bir yere nakle-dilmesine ise, yeniden inşa sayılacağı için izin verilmiyordu²³⁹. Fakat, tamamen yıkılmış kiliselerin, eskisi gibi olmak şartıyla, yeniden inşası mümkündü²⁴⁰. Tartışmalı olmakla beraber, Serahsî çoğunluğu Müslüman olmayanlardan oluşan köylerde yeni kilise inşa edilebileceğini belirtmişti²⁴¹. el-Hidâye'de de tamamı zimmîlerden oluşan köylerde yeni kilise ve havra yapılmasında bir sakınca olmadığı yazmaktaydı²⁴². Ancak Ebussuud Efendi, zimmîlerin ve Müslümanların karışık oldukları köylerde zimmîlerin yeni kilise yapamayacaklarını söylemektedir²⁴³. Buna karşılık, Çatalcalı Ali Efendi, tüm halkı zimmî olan bir adada kilise inşa edilmesine izin verileceğini belirtmektedir²⁴⁴. Zimmîler, kiliseleri tamamen yıkıldığında veya yandığında veyahut herhangi bir şekilde tamire muhtaç hale geldiğinde yeniden yapabilme veya onarma hakkına sahip olmakla beraber, Osmanlı hukukunda bunun için öncekin padişah'tan izin almaları gerekiyordu. Osmanlı padişahları çeşitli zamanlarda verdikleri fermanlarla zimmîlerin ibadethanelerini tamir etmelerine

237 1736 tarihindeki bir ferman'da Fener'deki Rumların bir kulesi kilise haline getirmeleri üzerine bu kulenin yıkılması emredilmişti. Refik, *loc.cit.*, s. 81-82

238 Fayda, *op.cit.*, s. 172.

239 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 36. Keza harap olan bir caminin kilise haline getirilmesine de müsaade edilmiyordu. Kanunî Sultan Süleyman'ın Şam Beylerbeyi Mehmed Paşa'ya ve Şam Kadısına verdiği hükümde, Şam'da Timurlenk zamanında harap olan bir cami yerine kilise yapıldığı yönünde bir haber alındığı, eğer doğrusa kilisenin yıkılarak caminin eski haline getirilmesi gerektiği emrediliyordu. Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Hükümler-Beratlar, II. Fasıkül, No E. I-12476, s. 111, No: 1060.

240 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. III, s. 36.

241 el-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 219.

242 Merginânî, *op.cit.*, C. II, s. 324.

243 Düzdağ, *op.cit.*, s. 105 (460).

244 El-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 219.

izin vermişti. 1693 tarihinde verilen bir ferman ile Ermenilerin yanmış olan Aya Sıratı ismindeki kiliselerini eski haline uygun bir şekilde tamirine izin verilmişti²⁴⁵. Aynı tarihte Yahudilere verilen başka bir fermanla da, Yahudilerin yanmış olan bir çok havrasının tamirine müsaade edilmişti²⁴⁶. Padişahların fermanlarından, zimmîlerin ibadethanelerinin tamirine izin verilirken bunların eski şekliyle aynen yapılmasına çok önem verildiği anlaşılmaktadır. Kilisenin tamirine izin verilmeden önce bir keşif yapıp kilisenin zimmîlere eskiden beri bırakılmış bir kilise mi yoksa yeni bir kilise mi olduğu ve tamirin gerekli olup olmadığı araştırılarak tamir olunduktan sonra bir ilave yapıp yapılmadığını anlamak için karşılaştırmak üzere kilisenin mevcut durumu tespit ediliyordu. Kilisenin tamiri bittikten sonra da kilisenin aynen eskiden olduğu şekilde tamir edilip herhangi bir ilave yapıp yapılmadığı ikinci bir keşifle tespit ediliyordu²⁴⁷. Kiliseler tamir edilirken her yönüyle aslı gibi olmak zorundaydılar. Örneğin, ahşap bir kilise yandıktan sonra bu kez kerpiçten yapılamazdı²⁴⁸. Kilisenin avlusu genişletilemediği gibi, binaya eklemeler de yapılamazdı²⁴⁹. Bunun aksine hareket edilmesi halinde kolektif olarak oldukça ağır bir para cezasına çarptırılırlardı. Harap olmuş bir mabedin tamirine fermanla izin verilmiş zimmîler, orijinal yapıya bir tek taş fazladan eklerlerse, on bin akçe; bu binayı bir veya iki karış kadar bile genişletirlerse, kırk bin akçe ceza olarak ödeyecekler ve her iki durumda da mabetleri yıkılacaktı²⁵⁰.

245 Refik, *loc.cit.*, s. 10.

246 *Ibid.*, s. 10.

247 Bu konuda bkz. Beşiktaş'taki Meryem Ana Kilisesi'nin tamirine müsaade edildiğine dair 1731 tarihli ferman. *Ibid.*, s. 115-118. Ve Meryem Ana Kilisesi'nin inşası bittikten sonra keşfine dair aynı tarihli ferman. *Ibid.*, s. 118-119.

248 Bkz. Ebussuud Efendi'nin fetvası. Düzdağ, *op.cit.*, s. 106 (468. Mesele).

249 *Ibid.*, s. 106 (466 ve 467. Meseleler).

250 Heyd, *op.cit.*, s. 284.

Zimmîler sulh ile fethedilen yerlerde mevcut kiliselerini ellerinde bulundurma haklarına sahip oldukları gibi dini ayinlerini de yerine getirebiliyorlardı. Ancak bu konuda tamamen serbest değillerdiler. Belirli bazı noktalarda dini ayinlerini yerine getirmelerine kimi sınırlama ve yasaklamalar konulmuştu.

Zimmîlerin dini ayinlerini Müslümanların gözü önünde yapmaları mümkün değildi. Bu sınırlama, Fetâvâyi Kâdîhân'da içki ve domuz alım satımına getirilen sınırlamaya benzer bir şekilde "şirkin açığa vurulmasına engel olmak" gerekçesine dayandırılmıştı²⁵¹. Yine aynı gerekçeyle zimmîlerin çan çalmaları, kilise dışına haç çıkarmaları, yüksek sesle ayin yapmaları, bayrak ve flama taşımaları gibi fiilleri de bazı sınırlamalara tâbi tutulmuştu.

Fetâvâyi Kâdîhân'da, Müslümanlar ile zimmîlerin birlikte yaşadıkları yerlerde zimmîlerin çan çalamayacakları, İncil ve Zebur'u yüksek sesle okuyamayacakları, ancak birkaç Müslüman haricinde tamamı zimmîlerden oluşan yerlerde çan çalabilip haç çıkarabilecekleri yazıyordu²⁵². Ebussuud Efendi ise, bir zimmî yerleşim yerinde çan çalınip haç çıkarılabilmesi için buranın tamamen homojen olması şartının bulunduğunu ileri sürüyordu. Ona göre, bir zimmî köyünde iki tane bile Müslüman yaşıyor olsa, zimmîlerin kiliselerinde tahta çalmalarına²⁵³ hakim kararı ile engel olunabilirdi²⁵⁴. Fatih, Galatalılara verdiği ahidnamede ise, Galatalıların ki-

251 el-Kefevî, op.cit., s. 219.

252 Ibid., s. 219. 1693 tarihli bir fermanla Yahudilerin "evlerinde suret ve mihrab olmadıkça âyinleri üzre Tevrat okuyup ibadet eylemlerine" kimsenin karışmayacağı emrediliyordu. Refik. loc.cit., s.11-13

253 Sasani İmparatorluğu'nda Hristiyanların çan çalması yasaktı. Bu nedenle İran'daki Hristiyanlar çan yerine bir tahtayı tokmaklayarak cemaatlerini ayine çağırırlardı. Daha sonra bu uygulama İslam devletlerinde de benimsenmiş ve Hristiyanlar geleneksel olarak Doğuda çan yerine tahtaya vurmaya tercih etmişlerdi. İlber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı," Prof. Dr. Hâmid Topçuoğlu'na Armağan, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1995, s. 86.

254 Düzdağ, op.cit., s 95 (407. Mesele).

liselerinde çan çalmayacaklarını kesin olarak belirtmişti²⁵⁵. Fetâvâyî Hindîyye’de de zimmîlerin haç ve benzeri şeylerini, Müslümanlarla birlikte yaşadıkları yerlerde kilise dışına çıkartmayacakları, ancak şehrin dışında, kendi köylerinde ve Müslümanların şehri olmayan yerlerde haçlarını çıkarmalarına bir engel olmadığı yazıyordu²⁵⁶.

Osmanlı İmparatorluğu’nda zimmîlerin kendi dinlerinde kalmalarına izin verilmesinin yanı sıra, onların dinlerine herhangi bir kimsenin sövmesi de yasaklanmıştı. Ehl-i zimmet olan zimmîlerin dinlerine sövülmesi suçtu. Hatta bu konuda “din-i semavîye şetm” eden Müslümanın kafir olacağı dahi belirtilmişti²⁵⁷. Zimmîlerin dinlerine sövülmesinin yasaklanması, İslam dinine göre, Hristiyanlık ve Yahudiliği sonradan bozulmuş olsa dahi ilahi bir kaynağa dayandığının ve Hz. Musa ile Hz. İsa’nın Müslümanlar açısından da gerçek peygamberler olduklarının kabul edilmesinden kaynaklanıyordu. Ancak bu dinler nihayetinde Allah’a ortak koşmaya başladıkları için bozulmuşlar ve batıl olmuşlardı. Bu nedenle, Osmanlı hukukunda fermanlarda, beratlarla ve fetvalarda, bu dinlerin cemaatlerinin sosyal düzenlerine ve ibadetlerine ilişkin hükümlerinden çoğu kez “âyîn-i bâtılları” diye bahsedilmekte bir sakınca görülüyordu²⁵⁸. Burada asıl olan daha çok bu dinlerin peygamberlerine küfredilmesini engellemekti. Yoksa zimmîlerin inanç ve uygulamaları hiç-

255 Akgündüz, *op.cit.*, C. I, s. 477.

256 Fetâvâyî Hindîyye, C. IV, s. 294-295.

257 Düzdağ, *op.cit.*, s. 101-102.

258 Bkz. Ebussuud Efendi’nin 428 nolu fetvası: “Nasîrâ taifesinin âyîn-i bâtıllarında, hind- nikâhta mehr-i müteccel tesmiye olmayacak...” Düzdağ, *op.cit.*, s. 99; ayrıca İstanbul patriğine verilen 1610 tarihli berat: “patrikleri olan Teofiyos âyini hanlaları üzere edai hizmet eyleyib ...”, 1638 tarihli İstanbul’daki bir mahalledeki Hristiyanların evlerine dair verilen ferman: “kefere âyini bâtıllarını icra eyledikçe Müslümanlar müteazzi olmakdan hâli olmayıp ...”, Ahmed Refik, *On birinci Asr-ı Hicrî’de İstanbul Hayatı*, s. 44, 54.

bir zaman Müslümanlarınkine eşit bir saygı ve koruma görmüyordu.

İslam hukukunda “dinde zorlama yoktur” düsturu uyarınca, kural olarak, kafirlerin zorla Müslüman yapılmaları reddedilmişti. Ancak mürtedler ile Putperest Araplar bu kuraldan kesinlikle hariç tutulmuşlardı. Buna göre, ehli zimmet olan bir kafir zimmet ahdinin himayesine girmekle zorla Müslüman yapılmak gibi bir muameleye karşı korunmak hakkını da elde etmiş oluyordu. Fakat bu kişi, bu kurala rağmen ikrah ile Müslüman yapılmışsa, yine de Müslümanlığının sahih olduğuna hükmediliyordu. Buna karşılık, ikrah ile Müslüman yapılan kişi, daha sonradan İslam dininden dönerse, buna mürtedlere uygulanan hükümler uygulanmazdı. Yani, yeniden Müslüman olmaya davet edilip reddettiği takdirde öldürülmesi yoluna gidilmezdi²⁵⁹. Molla Hüsrev’e göre, ikrah ile Müslüman olmuş birinin tekrar kendi dinine dönmesi durumunda bu kişi, gerçekte hiç Müslüman olmamış sayıldığı için İslam dininden dönmesine itibar edilmezdi²⁶⁰. Bir diğer anlatımla, bu kişinin kendi dinine dönmek yönündeki irade beyanı geçmişe etkili bir şekilde yürürlük kazanmakta ve İslam dinine geçişini baştan itibaren hükümsüz kılmaktaydı. Burada özellikle din ayrılığının kanuni mirasçılığı engellediği düşünülürse, zimmînin kanuni mirasçılık sıfatını tekrar kazanacağı açıktı. Ancak Çatalcalı Ali Efendi bir fetvasında ikrah ile Müslüman olmuş zimmîlerin mürted olması sorunu ile ilgili olarak karşıt bir görüş ortaya koymuştu. Ona göre, bir kişi ikrahla dahi Müslüman olmuş olsa, eski dinine dönmeye kalkıştığında Müslüman olarak kalmaya mecbur edilmeliydi²⁶¹. İbni Nüceym de, bu durumda eski dinine rücu edenin İslam dinine dönünceye kadar hapsedileceğini belirtmişti²⁶². Fakat

259 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. IV, s. 26; Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 411.

260 Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. IV, s. 26

261 el-Kelevî, *op.cit.*, C. I, s. 227 (562. Soru).

262 Ibid., C. I, s. 227.

bir zimmî kendi isteği ile Müslüman olmuş ise, sonradan bundan vazgeçip kendi dinine dönemeyeceği kesindi. Böyle bir şey yaptığında mürted olurdu. Mürtedler, İslam hukuku uyarınca kendilerine İslam dinine davet edildikten sonra kabul etmediği taktirde erkek ise, öldürülür; kadın ise, tövbe edilinceye kadar hapsedilip her gün dövülürdü²⁶³.

İslam hukukuna göre, bir Müslümanın sonradan İslam dininden vazgeçip başka bir dini kabul etmesi yasak olmasına rağmen, Müslüman olmayan birinin kendi dinini terk edip İslam dinini veya başka bir dini kabul etmesi yasaklanmamıştı. Gurer ve Dürer'de küfrün tek millet olduğu gerekçe gösterilerek bir Yahudinin Hristiyan olması veya bir Hristiyanın Yahudi olması üzerine, eski dinine dönmesi için baskı yapılmayacağı belirtilmişti²⁶⁴. Fıkıhtaki bu hükme rağmen, XVII. yüzyıldan itibaren, Osmanlı yönetimi tarafından İmparatorluktaki zimmîlerin din değiştirilmelerinin, özellikle Hristiyanların mezhep değiştirmelerinin engellenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu durum, söz konusu tarihlerde Osmanlı ülkesindeki Ermeniler ve Rumlar üzerinde artan Katolik propagandasının yarattığı huzursuzluktan kaynaklanmaktaydı. 1697 tarihli Trablus Şam Eyaleti'ne gönderilen fermana, Osmanlı yönetiminin bazı Ermenilerin eski dinlerini terk ederek Katolik olmalarından duyduğu kaygılar ve din değiştirmelerin engellenmesi için verdiği emir şu şekilde ifade edilmişti:

“(Bazı zimmîler), kadimî âyinlerini terk idüb papa milletine mütabaat eylediklerinden gayri bazılarının dahi idlâl ve ifsad idüb gerek nikah ve gerek sair kavillerinde aksin etdirüb idlâlê bais olmalarile bundan akdem Sakız ceziyesinin papaya müntesib olan Frenklerin külli ihanet ve fesadları zahir olub ve bundan mazda papadan gönderilân bazı Frenk ruhbanları dahi, birer tarikile emir alub tebdili came idüb vilâyet vilâyet gezüb gerek Rum ve gerek Ermeni ve gerek sair milleti nesarayı idlal ve ifsad ile kadimî ayinlerinden döndürüb frenk mezhebine mütabaat idtirüb ehli zimmet reaya beyninde fesad ve ihtilâlê bais

263 Halebi, op.cit., C. III, s. 39-41.

264 Molla Hüseyin, op.cit., C. II, s. 44.

ve bâdi olduklarından bu makule kazıyyeî namarzıyenin hudusune rızai hümayun olmamağla sadır olan hatt-ı hümayunu şevket-i makrunum mucibince men'ü ref olunmaşı için Trablus Şam valisine ve kadısına ve eyalet-i mezkûrede vaki kadılara ve kura zabıtlarına ve âyanı vilâyet ve iş erlerine hitaben eyaleti merkumenin ehli zimmet re-ayası kadını hallerinde ve ayınlarında olup vechi meşruh üzere idlal ve ifsad ile papa dinine dönmüş olan var ise yine evvelki gibi âyinlerinde olmak üzere muhkem ve tenbih te'kid cyleyesin ve badelyevm ol ma-kule idlâl ve ifsada cesaret iderler dahi ele getirilüb haklarında şer'an lâzım gelen cezaları verilüb şerrü fesadları def'ü ref olunmakla tekayyüd ve ihtimam ... olunmak üzere emri şer'ifim yazılmuştur"²⁶⁵:

Bu fermanda Katolik olmayan Hıristiyan zimmîlerin Katolik mezhebine geçmeleri yasaklandığı gibi, Katolikliğe geçenlerin de eski mezheplerine dönmeleri, aksi halde cezalandırılacakları emrediliyordu. Daha sonra 1748 tarihinde verilen diğer bir fermanda ise, Katolik mezhebine geçen zimmîlerin mallarına devlet tarafından el konulacağı ve kendilerinin de kürek cezasına çarptırılacakları belirtilmiş-ti²⁶⁶.

İslam hukukuna göre, zimmîlerin zorla Müslüman yapılmaları zimmet ahbine aykırılık teşkil etmesine rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nda benimsenmiş olan devşirme müessesesi varlığını yüzyıllar boyunca sürdürmüştü. Devşirme usulünün temeli pençik kuralına dayanıyordu. Pençik, İslam hukukundaki, ganimetlerin beşte birinin devlete ait olması kuralının, ganimet olarak ele geçirilen esirlere uygulanmasından ibaretti. *Peç-yek* Farsça beşte bir demektir. Buna göre, Osmanlı Devleti, İslam hukuku uyarınca, gazilerin ganimet olarak ele geçirdikleri Hıristiyan esirlerin beşte birine devlet adına el koyma hakkını kullanıyordu. Osmanlı Devleti, bu esirlerden askerliğe elverişli olanlarını Acemi Ocağı için asker olarak alır, diğerlerinin üzerine de pençik vergisi koyardı. Devletin asker olarak aldığı bu esirler, ki bunlara pençik oğlanı deniyordu, Türk ve İslam kültürü üzerine terbiye edilmek üzere, Anadolu'daki Türk çiftçilerine

²⁶⁵ Refik, *Onikinci Asr-ı Hicride İstanbul hayatı*, s. 21-22.

²⁶⁶ *Ibid.*, s. 160-163.

bir süre için veriliyordu. Daha sonra Türkleştirilmiş ve İslamlaştırılmış bu esirler, Osmanlıların Balkanlar'daki Hristiyan düşmanlarına karşı savaşlarda kullanılıyordu. Ancak zamanla Osmanlı İmparatorluğu'nun asker ihtiyacının artması pençik oğlanlarının yanı sıra padişahın Balkanlar'daki Hristiyan tebaasının belirli nitelikteki birden fazla çocuklarından yalnız bir tanesinin devşirme adıyla orduya alınması yolunun benimsenmesine yol açtı. Devşirme devletin ihtiyacına göre bazen üç, beş senede bir, bazen daha uzun bir zamanda yapılıyordu. Devşirme olarak seçilen Hristiyan çocuklarının uzun boylu ve güzel yüzlü olanları saraya alınır, diğerleri asker olarak orduya katılırlardı. Devşirme memurları tarafından toplanan Hristiyan çocukları "sürü"ler halinde merkeze sevk edilirlerdi. Merkeze geldiklerinde keleme-i şahadet getirtilip sünnet ettirilerek Müslüman yapılırlardı²⁶⁷.

Devşirme yöntemi iki bakımdan zimmet ahdine aykırılık taşıyordu. Birincisi, zimmet ahdinin yapılmasıyla İslam hukukuna göre, zimmîlerin, kendileri, karıları ve çocukları hür kabul ediliyor ve köleleştirilemiyor olmalarına rağmen, bu yöntemle Osmanlı İmparatorluğu'nda bazı zimmîlerin çocukları padişah adına köleleştirilmiş oluyordu. İkincisi ise, zimmet ahdi uyarınca, zimmîlerin kendi dinlerinde kalma hakkı güvence altına alınmış sayıldığı halde, devşirilen zimmî Hristiyanların çocukları rızaları hilafına Müslüman yapılıyordu²⁶⁸. Ancak devşirme yöntemi, yetenekli bazı Hristiyan çocuklarına bürokraside yüksek makamlara gelme fırsatı verdiği için, Hristiyanlarca her zaman çok kötü karşılanmıyordu²⁶⁹.

267 Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları: Acemî Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, C.I., İki. B., Ankara, T.T.K. Yayınları, 1984, s. 3-26. Ayrıca Pençik ve Devşirme Kanunnameleri için bkz. Akgündüz, *op.cit.*, C. II, s. 128-131.

268 Üçok, *vd.*, *op.cit.*, s. 175.

269 Robert Mantran, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, C. I, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995, s. 168.

Zimmilerin Devlet Bürokrasisinde Yer Almaları

Osmanlı İmparatorluğu'nda, siyasal bakımdan, askeri sınıf, reaya sınıfı ile muaf ve müselleme reaya sınıfı olmak üzere üç sınıf bulunmaktaydı. Kişilerin toplumdaki statüleri, hak ve görevleri, mensup oldukları bu sınıflara göre belirleniyordu. Kişiler, sahip oldukları vasıflar ve padişaha karşı üstlendikleri hizmetler dikkate alınarak, bu sınıflardan birine mensup olurlardı. Bu noktada Müslüman veya zimmi olmak da önemli bir unsurdu.

İmparatorlukta, vergi yükümlülüğünden bağışık tutularak, askerlik ve diğer kamu hizmetlerini yerine getiren kişiler, yönetici sınıf içinde yer alıyorlardı²⁷⁰. İmparatorluğun kuruluş döneminde yönetici sınıf üyelerinin görevlerinin askeri yönü ağır bastığı için, bu sınıfa askeri sınıf denmekle birlikte, bu sınıfın tek görevi savaşmak değildi²⁷¹. Bunlar güvenlik, adalet, idare gibi, çeşitli kamusal fonksiyonları yerine getirmekle görevliydi. Yönetici sınıfa dahil olmayan kişiler yönetilen sınıf içinde yer alıyorlardı. Bunlar vergi mükellefi olup zanaat, ticaret ve tarımla uğraşarak üretimde bulunuyorlardı²⁷². Yönetilen sınıfa "sürü" anlamına gelen reaya sınıfı deniyordu. Muaf ve Müselleme reaya sınıfı ise, aslında reaya sınıfına dahil olmakla birlikte, yerine getirdikleri bazı kamu hizmetleri karşılığında padişah fermanlarıyla kimi vergilerden muaf tutulan kişilerden oluşuyordu²⁷³.

Kuran'da bir çok ayette yer alan kafirlerin Müslümanlara düşman oldukları ve Müslümanlar ile kafirlerin dost olamayacaklarına ilişkin hükümler, Müslümanların Müslüman ol-

270 Üçok, vd., op.cit., s. 172.

271 Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. I, p. 113.

272 Ibid., p. 112.

273 Halaçoğlu, op.cit., s. 52.

mayanlara, bunlar harbî statüsünden çıkıp zimmi statüsüne girdiklerinde dahi güvenmemeleri sonucunu doğurmuştu. Bu nedenle, İslam hukukunda, bir çok fıkıh kitabında da belirtildiği gibi, zimmîlerin silah taşımalarının, ata binmelerinin ve önemli kamu hizmetlerinde yer almalarının yasak olduğu kuralı benimsenmişti²⁷⁴. Zira Allah, kafirler için müminler aleyhine asla bir yol vermeyecekti. Ayrıca zimmîlerin verdikleri eman da geçerli kabul edilmiyordu. Gurer ve Dürer'de bunun nedeni şöyle açıklanmıştı:

“Zimmîlerin emanı sahih olmaz. Çünkü zimmi onlarla birlikte ithamı altındadır. Keza zimminin Müslümanlar üzerine velayeti, yani onların işini üzerine alması da sahih olmaz”²⁷⁵.

İslam hukukundaki zimmîlere ilişkin bu hükümler, zimmîlerin Osmanlı İmparatorluğu'nda askeri sınıf içinde yer almalarını engelliyordu. Zimmîlerin devlet başkanlığı, ordu komutanlığı, ve hakimlik gibi, doğrudan doğruya egemenlik ile ilgili üst seviyede görevlerde bulunmaları mümkün değildi²⁷⁶. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'nda reaya sınıfı Müslümanlardan ve Müslüman olmayanlardan oluşurken, askeri sınıf sadece Müslümanlardan meydana geliyordu. Shaw, Osmanlı İmparatorluğu'nda bir kişinin askeri sınıfta yer alabilmesi için, bu kişiden üç vasfın bulunması gerektiğini belirtmişti. Bunlardan birincisi Müslüman olmak, ikincisi, padişaha sadakatle bağlı olmak ve sonuncusu Osmanlı yaşam biçimini oluşturan kuralları bilip uygulamaktı²⁷⁷.

274 Örneğin bkz. Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 36. Halife Hz. Ömer'in Necran Hristiyanlarını yerlerinden sürme sebepleri içerisinde bunların askeri gayelerle silah ve at gibi savaş malzemelerini toplamaları da gösterilmişti. Fayda, *op.cit.*, s. 188.

275 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 11.

276 Shaw, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu,” *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985; el-Mâverdi, *op.cit.*, s. 138.

277 Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. I, p. 113.

İslam hukukuna göre, zimmîlerin asker olmaları ve üst düzey memurluklarda bulunmaları ile yönetici sınıfa dahil olmaları yasak olmasına rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nun kuruluş döneminde, Hristiyan askerlerden fazlasıyla yararlanılmıştı. Orhan Gazi döneminde, Köse Mihal, daha henüz Müslüman olmamışken adamlarıyla birlikte Bizans tekfurlarına karşı Osmanlı saflarında savaşlara katılmıştı. Yine I. Murad döneminde, Kosova meydan savaşında Osmanlı ordusunda Hristiyan kuvvetlerin yer aldığı bilinmektedir. Ayrıca Ankara savaşında Timur'a karşı savaşan Osmanlı ordusunda Sırp'ların yanı sıra Arnavutlar da bulunmuştu²⁷⁸. Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîler, sipahilik, topçuluk yaptıkları gibi, voynuk, martolos, eflak örgütleri içinde başlangıçta tam, daha sonraları ise, esas olarak geri hizmetlere ilişkin olan yarı askeri nitelikte görevler almışlardı. Ayrıca zimmîler donanmada levent veya kürekçi olarak da bulunmaktaydılar²⁷⁹.

Hristiyan sipahiler, tımara ilişkin her türlü kaide bakımından Müslüman sipahiler ile aynı işleme tabi tutuluyorlardı. Bunlar raiyyet rüsumu adı verilen reayaya mahsus vergilerden muaftılar²⁸⁰. Hristiyan sipahinin tımarı öldüğünde oğullarına geçebilmekteydi²⁸¹. Ayrıca tıpkı Müslüman sipahilerde olduğu gibi Hristiyan sipahilerde de "raiyyet oğlu raiyyettir" prensibi geçerliydi. Bunun için gerek Hristiyan sipahilerin gerekse de voynukların irsi olarak Osmanlı fethi ile ortadan kaldırılmış devletin askeri sınıfının üyesi olmaları gerekiyordu²⁸². Sırbistan ve Makedonya'da baştına sahibi bir çok voynuk bulunuyordu. Bunların baştinaları askeri baştına olup vergiden muaftı. Ayrıca voynukların

278 İnalcık, op.cit., s. 143-144.

279 Ercan, "Türkiye'de XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin ...," op.cit., s. 1114.

280 İnalcık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rüsumu," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İki. B., İstanbul, Eren Yayıncılık, op.cit., 1996, s.49.

281 İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde ...*, s. 166.

282 Ibid., s. 168-170.

baştinaları, ölümlerinden sonra oğullarına geçebilmektedir²⁸³. Voynuklar askeri sınıf üyesi oldukları için, kolayca tımarlı sipahiler kadrosuna dahil olabiliyorlardı²⁸⁴.

Genellikle sınır ve kale askeri, akıncı sayılan martolosların askeri sınıfa mı, yoksa muaf müsellemlere mi dahil oldukları tartışmalı olmakla beraber, bunların da askeri hizmetler yerine getirdikleri bir gerçektir²⁸⁵. Ayrıca Rumeli’de kale ve derbentlerdeki muaf ve müsellemler ahali esas olarak reaya sınıfından sayılmalarına rağmen, askeri ve inzibati görevleri de yerine getiriyorlardı²⁸⁶. Bir diğer anlamıyla, zimmîlerin askeri sınıfa dahil olmadan özellikle muaf ve müsellemler sınıfı içerisinde yarı askeri nitelikte hizmetleri görmeleri mümkün olabiliyordu. Örneğin Hristiyan tebaadan alınan serahurların görevi, yol açmak, kale yapmak, ordunun geçmesine engel olan ormanları kesmek, bataklıkları kurutmak gibi geri hizmetleri yerine getirmektir²⁸⁷. Derbentçiler, askeri ve ticari yolları, dağ geçitlerini, sınır noktalarını ve köylerden geçen yolları koruyorlardı²⁸⁸. Bu sınıf içerisinde yer alan zimmîler hizmetleri karşılığında bazı vergi muafiyetlerinden yararlanıyorlardı. 1501 tarihli Ahkam defterindeki bir fermanda Samakov’daki İstayo ve Milo isimli derbentçilerden avarız vergisi alınmayacağı belirtiliyordu²⁸⁹.

Balkanlar’daki eski Rum, Sırp ve Arnavut asil sınıfların yerlerinde bırakılıp, önemli bir kısmının Hristiyan sipahiler olarak Osmanlı tımar kadrosuna alınmaları temelde Osmanlı fetih siyasetinin muhafazakar karakterine dayanıyordu²⁹⁰. Osmanlı fetih siyasetinde, eski düzenin birden ve toptan or-

283 Ibid., s. 173-174.

284 Ibid., s. 175.

285 Ibid., s. 179-180.

286 Ibid., s. 163.

287 Uzunçarşılı, op.cit., C. II, s. 562.

288 Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. I, p. 128.

289 Şahin ve Emecen, op.cit., s. 30.

290 İnalcık, *Fatih Devri Üzerinde ...*, s. 141.

tadan kaldırılması söz konusu olmuyordu. İlk dönemlerde eski devlete mensup unsurlar korunuyor ve yapılan bir tahrir ile bunlar Osmanlı düzenine intibak ettiriliyordu. Daha sonra yeni düzen her şeye zamanla kendi kalıbını veriyordu. Bu nedenle fethedilen ülkelerdeki ortadan kaldırılan devletlerin asil ve askeri sınıfları hemen yok edilmiyordu. Bunlar uzun bir süre varlıklarını sürdürebiliyorlardı. Böylece fethedilen bölgelerde Osmanlı egemenliğine karşı şiddetli bir tepkinin ortaya çıkması önlediği gibi, Osmanlıların Balkanlar'da ele geçirdiği toprakları korumalarına yarayacak önemli bir askeri güç de sağlanmış oluyordu²⁹¹.

Osmanlı fetih siyasetinin bir sonucu olarak, Hristiyan sipahiler, tedricen Müslümanlaşıyorlardı²⁹². Voynuklar da benzer bir akıbete uğradılar. Bunlar zamanla muhariplik hizmetinden geri hizmetlere alındılar. Daha sonrada teşkilatları bozulup dağıtıldı ve baştinalarının gelirleri has veya tımarlara bağlandı²⁹³. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonraki dönemlerinde, zimmîlerin yerine getirdikleri askeri görevler sadece geri hizmetler ile sınırlı kaldı. Ancak hiçbir zaman zimmîlerin devlet hizmetlerinde kullanılmamasından bütünüyle vazgeçilmedi. Zimmîlerin hassa tabipliği, hassa mimarlığı, diplomatlık ve tercümanlık gibi hizmetlerde çalıştırılmasına devam edildi²⁹⁴. Baruthanenin korunması, darphane eminliği, maden yöneticiliği, gümrük ve vergi toplama işlerine de yine zimmîlere verilmişti²⁹⁵. Ayrıca

291 Ibid., s. 181-182.

292 M.G.S. Hodson, *İslam'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çev. Alp Eker, Mutlu Bozkurt, ..., C. III, İstanbul, İz Yayıncılık, 1995, s. 114; İnalcık, loc.cit., s. 167.

293 Ibid., s. 176.

294 Hüseyin G. Yurtaydın, "İslam Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu," Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXVII, Ankara 1985; Eryılmaz, op.cit., s. 100; Sonyel, op.cit., p. 57.

295 Kanuni'nin veziri Rüstem Paşa, padişah hasları ve mukataa gelirlerinin toplanması işini Yahudi eminlere vermişti. Ercan, "Türkiye'de XV Ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin ...," s. 1115. 1591 tarihli bir fermanla ise, harnir mukataası mültezimlerinden olan bir Yahudinin devlet hazinesi için toplanmış vergilerden para çalması nedeniyle ölüm cezasına çarptırıldığı yazıyordu. Refik,

zimmîlerin çoğunlukta olduğu ve özel bir biçimde yönetilen bölgelere zimmî yöneticiler atanmaktaydı. Bu tür yerlerde genel eyalet teşkilatından ayrı özel bir yönetim uygulanıyordu. Buraların yöneticileri kendi asilzadeleri arasından padişah tarafından seçilirdi²⁹⁶. Örneğin, Eflak ve Boğdan, 1716 yılına kadar voyvoda denilen yerli Rumen prensleri tarafından yönetilmiş, daha sonra bu iş eski Bizans soylu ailelerinden Fenerli Rum beylerine verilmişti²⁹⁷. Benzer bir şekilde, Gayrimüslim Milletlere tanınan cemaatsel özerklik anlayışı doğrultusunda, cemaatlerin liderleri ve idari görevlileri –ki, bunlar yerine getirdikleri vergilerin hesaplanması ve toplanması, cemaatleri için güvenlik ve yargı düzeninin sağlanması gibi hizmetleri ile Osmanlı idaresinin yükünü hafifletmekteydiler- Osmanlı lonca ve askeri hiyerarşisindeki bazı terimler kullanılarak kethüda, naib, subaşı, yayabaşı, yüzbaşı isimleriyle tahrir defterlerine kaydolunmuşlardı²⁹⁸. Seferad kökenli bankacı ve finansör, Don Joseph Nasi (Jaou Miguez) ise, II. Selim’e yakınlığının verdiği ayrıcalıkla sancak beyi ünvanı altında zimmî halkın yaşadığı bazı Ege adalarına Noksos ve Siklades Dükü olarak atanmıştı²⁹⁹. Bu şekilde bazı zimmîlerin diğer zimmîler üzerindeki egemenlik hakkı tanınmıştı. Ancak İslam hukuku uyarınca, kural olarak, zimmîlerin Müslümanlar üzerinde siyasal egemenliğine izin verilmediği için, Osmanlı İmparatorluğu’nda ne kuruluş döneminde ne de sonraki dönemlerde vezir, kaptan

Onbirinci Asr-ı Hicrî’de..., s. 19-20. Ayrıca bkz. Gölühal Bozkurt, *loc.cit.*, s. 23.

296 Halaçoğlu, *op.cit.*, s. 87-88.

297 Üçok, *vd.*, *op.cit.*, s. 181.

298 Mark A. Epstein, “The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries,” *Christians and Jews in the Ottoman Empire ...*, s. 101-115; Joseph R. Hacker, “Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century,” *Christians and Jews in the Ottoman Empire ...*, s. 117-126.

299 Sonyel, *op.cit.*, p. 58

paşa, beylerbeyi gibi üst düzey devlet hizmetlerine tayin edilmemişlerdi³⁰⁰.

Vergi Hukuku Açısından Zimmîler

Diğer kapitalist-sanayi öncesi siyasal ve sosyal yapılarda olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da başka ülkelere yapılan akınlar sonucu elde edilen ganimetler ile egemenlik altına alınan halklardan alınan vergilerin çok önemli bir ekonomik değeri vardı. Bu ekonomik yapı, yağmanın yanı sıra, esas olarak tarıma dayanıyordu. Dolayısıyla gerek Müslüman gerekse de, zimmî uyruklar tarafından yürütülen tarımsal faaliyetlerden elde edilen vergilerin özel bir ağırlığı bulunuyordu. Öte yandan çoğunlukla Gayrimüslimlerin gerçekleştirdikleri ticari faaliyetlerden alınan vergiler de önemli bir yekun tutuyordu. Devletin refahı büyük oranda bu kaynakların yeterliliğine bağlıydı.

Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîler çeşitli adlar altında bir çok vergiyi ödemekle yükümlüydüler. Bu vergilerden bir kısmı şer'î nitelikteydi. Diğer bir kısmı ise, örfî nitelikte vergilerden oluşuyordu. Temelde zimmîlerin ödedikleri örfî vergiler birkaç istisna dışında Müslümanlar ile aynıydı. Buna karşılık şer'î vergilerde durum farklıydı. Zimmîler, Müslümanlara özgü zekat ve öşür gibi şer'î vergileri ödemezken, kendilerine özgülenmiş olan cizye ve haraçtan meydana gelen şer'î vergileri ödemekle mükelleftiler³⁰¹.

300 Ancak buna rağmen, Kinros, *op.cit.*, pp. 156-157'de II. Mehmed'in hekimî Seferad kökenli Jacopo de Gaete'nin, Yakup Paşa olarak, vezirliğe kadar yükseldiği iddia edilmekteyse de, bunun sonradan Müslüman olduğu da belirtilmektedir. Sonyel, *op.cit.*, p. 56.

301 Cizye ve harac benzeri vergileri İslamiyet öncesi Arabistan'da, Roma, Bizans, İran, Yahudi hukuklarında da görmek mümkündür. Salih Tuğ, *İslam Vergi Hukukunun Ortaya Çıışı*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963, s. 85. Sasani İmparatorluğu'nda toprak üzerindeki genel vergi ile refah düzeyine göre değişen fakat aristokrasinin muaf tutulduğu baş vergisi bir birinden ayrılmıştı. Bizans İmparatorluğu'nda da nadiren uygulanakla beraber,

Zimmîlerin ödedikleri vergilerin ekonomik bir değeri bulunduğuna kadar, devletle olan siyasal ilişkilerin, yani egemenlik ilişkilerinin kurulmasında da önemli bir işlevi vardı.

Osmanlı Vergi Hukukunda zimmîler bakımından en çok önem taşıyan vergi, cizye vergisiydi. Zira İslam hukukuna göre zimmî statüsünün kurulmasında Müslüman olmayanların, İslam egemenliğine boyun eğdiklerinin bir göstergesi olarak cizye vermeyi taahhüt etmeleri temel şartlardan biriydi. Bu husus zimmet ahdinin kurucu şartıydı. Uygun vasıflara haiz olan Müslüman olmayan kimse bu taahhütte bulunmakla zimmet ahdi kurulmuş olurdu.

Cizye, Arapça *ceza* mastarından türetilme bir sözcüktü³⁰². el-Hidâye’de cizyenin küfürde kalışın bir cezası olduğu ve Müslüman olmayanlar tarafından bir tür fidye olarak öldürülmemek için verildiği belirtiliyordu³⁰³. Bu ifadeyle cizye vergisinin ekonomik yönü de meşrulaştırılmış oluyordu. Cizye vergisi Kuran’daki “kendilerine kitap verilenlerden Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah ve Resûlünün haram kıldığını haramı saymayan ve hak dini kendine din edinmeyen kimselerle, küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın”³⁰⁴ ayetine dayandırılmaktaydı. Bu ayette, kafirlerin cizye ödemek zorunda bırakılması, boyun eğişlerinin ve bir anlamda daha aşağı bir grupta oluşlarının göstergesi olarak, özellikle vurgulanmıştı.

Fıkıh kitaplarında zimmîlerin ödedikleri şer’î vergilerin tümü harac olarak adlandırılmıştı. Harac vergisi adı altındaki bu vergiler iki gruba ayrılmıştı. Bunlardan birincisi kişiye bağlı olup, harac-ı ru’ûs diye isimlendirilen cizye vergisiy-

kişisel vergi vardı. Cl. Cahen, “Djizya,” *The Encyclopædia of Islam*, Vol. II, B. Lewis, ... (Ed.), E.J. Brill, 1965, s. 559-62.

302 Mehmed Erkal, “Cizye,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VIII, s. 42.

303 Merginânî. *op.cit.*, C. II, s. 322.

304 Tevbe(9): 29.

di. İkincisi ise, toprağa bağlı bir vergi olan harac-ı arz idi ki, bu yalın olarak harac şeklinde de ifade ediliyordu³⁰⁵. Öte yandan, İslamiyetin ilk yıllarında itibaren her iki kelimenin birbirinin yerine kullanıldığı da oluyordu³⁰⁶. Osmanlı İmparatorluğu'nda da XVI. yüzyıla kadar cizye yerine haraç sözcüğü tercih edilmiş, daha sonraları ise, cizye-i şer'i kullanılmaya başlanmıştı. Belgelerde arazi haracından ayırt etmek amacıyla, cizye için zaman zaman baş-haracı tabiri de kullanıldığı oluyordu. Bu nedenle, ilk dönemlerde, cizye tahsildarları ile ilgili olarak harâcî veya haraççı denmiş daha sonraları ise, cizyedâr kelimesi yaygınlaşmıştı³⁰⁷.

Cizye vergisi zimmîlerden alınan şer'i bir baş vergisiydi. Yani kişiler üzerinden alınan bir vergiydi. Ancak tüm zimmîler bu vergi ile mükellef değildiler. El-Hidâye'de çocuk, kadın ve âmalardan cizye alınmayacağı belirtildikten sonra, Ebu Yusuf'a dayanılarak malları olduğu taktirde, bunların da vergi mükellefi olacağı belirtilmişti. Ayrıca cizye fakir ve işsiz zimmîlerden de alınmamaktaydı. Cizye mükellefi olmayan bir diğer grup zimmî de insanlardan uzakta yaşayan rahiplerdi. Merginânî, Ebu Hanife'nin eğer çalışıyorlarsa, bunlardan da vergi alınacağını söylediğini belirtmektedir³⁰⁸. Osmanlı İmparatorluğu'nda, İslam hukukuna göre cizye mükellefi olan 14 ile 75 yaş arasındaki her zimmî erkekten cizye alınmaktaydı³⁰⁹. Öte yandan ilk dönemlerde rahipler cizyeden muaf tutulmuş ise de, 1691'den sonra malûller dışındaki tüm rahipler cizye mükellefi sayılmışlar-

305 Ebu'ulâ Mardin, "Harac," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Dilyoğrafya Lügati)*, C. III, s. 222

306 Cizye vergisinin İslami kökeni son derece karmaşıktır. Bu konuda İslam'ın ilk dönemlerinden kaynaklanan farklı uygulamalar mevcuttur. Bu hususta bkz. Cl. Cahen, "Djizya," *The Encyclopaedia of Islam*, ..., pp. 559-62.

307 İnalcık, "Djizya," *The Encyclopaedia of Islam*, ..., Vol. II, B. Lewis, ... (Ed.), E.J. Brill, 1965, pp. 562-66.

308 Merginânî, *op.cit.*, C. II, s. 319-320.

309 Boris Christoff Nedkoff, "Osmanlı İmparatorluğunda Cizye," *Belleten*, C. VII, 1994, s. 621.

di³¹⁰. Ayrıca Mülteka'da cizye mükellefinin ölmesi ya da Müslüman olması halinde, cizye vergisinin düşeceği yazmasına³¹¹ rağmen, Osmanlı İmparatorluğu'nda, elinde baştına bulunan Müslümanlardan da cizye vergisi alınıyordu³¹².

Fıkıhta, cizyenin iki çeşidi olduğu ifade ediliyordu. Bunlardan birincisi, sulh ve rıza ile konulan cizyeydi. Bu durumda cizyenin miktarı varılan anlaşmaya göre maktu olarak belirleniyordu³¹³. Bu şekilde belirlenen cizye iki türde oluyordu. Bunlardan birincisi, Osmanlılara bağlı vasal Hristiyan prensliklerle haraçgüzar devletlerin (Eflak, Boğdan veya Raguza gibi) –ki, bu devletlerin ülkeleri dârül-muvâdaa sayılıyordu- belirli bir miktar üzerinde yıllık olarak ödemeyi taahhüt ettikleri vergiydi. İkincisi ise, doğrudan doğruya padişahın tebaası olan zimmîlerden –yani dârül-islamda yaşayan zimmîlerden- toplu bir miktarın maktu olarak alınmasıydı. Padişahın zimmî tebaası için cizye vergisini maktu olarak belirlemesi genellikle zimmîlerin kendi talepleri üzerine gerçekleşiyordu. Arnavutluk'ta isyan eden bazı köylüler 1695'te padişaha cizyenin kendilerinden maktu olarak alınmasını kabul ettirmişlerdi³¹⁴. Verginin bu şekilde ödenmesinin kabul ettirilmesi, Osmanlı yönetimi ile ilişkilerin bir ölçüde gevşemesine ve dolayısıyla özerkliklerinin artmasına neden oluyordu. İkinci çeşit cizye ise, Müslümanların Gayrimüslimleri savaşıarak yenmeleri durumunda, yani anveten konan cizyeydi. Bu durumda zenginden 48, orta halliden 24, fakirden 12 dirhem cizye vergisi alınıyordu³¹⁵. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu'nda da fıkıhtaki bu hü-

310 İbnalcık, *Djizya*, "The Encyclopaedia of Islam, ..., pp. 562-66.

311 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 36.

312 İbnalcık, *Djizya*, "The Encyclopaedia of Islam, ..., pp. 562-66. 1613 tarihli Ohri Kanunu'nda zimmîlerin baştinalarını alıp tasarruf eden sipahi ve Müslümanlardan da tıpkı zimmîler gibi haraç, cizye ve ispence alınacağı belirtiliyordu. Balkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları, C. I, Kanunlar, s. 292-96.

313 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 35; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 37.

314 İbnalcık, *Djizya*, "The Encyclopaedia of Islam, ..., pp. 562-66.

315 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 35; Molla Hüsrev, *op.cit.*, C. II, s. 37-38.

kümle paralel bir şekilde zimmîler gelir guruplarına göre üçe ayrılmıştı. Bu sınıflar kişilerin kazançlarına göre belirleniyordu. Genellikle alâdan 48, evsaattan 24, ednadan 12 akçe cizye alınmaktaydı. Ancak İslamiyetin ilk yıllarındaki 12 dirhemle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki 12 akçenin değerleri aynı değildi. Bu nedenle, bazen Osmanlı İmparatorluğu'nda cizye miktarının şer'i dirhem üzerinden hesaplanarak toplandığı da oluyordu. Ayrıca kimi zaman cizyenin yükümlülerin kazançlarına göre bir sınıflama yapılmaksızın toplandığı da görülmekteydi. Örneğin, 1519 tarihli Sis Livası Kanunnamesinde, her evli veya bekardan Halep akçesiyle ellişer akçe nevrûzda cizye alınacağı belirtiliyordu³¹⁶. Dolayısıyla zamana ve yere bağlı olarak cizye miktarları değişebiliyordu³¹⁷. Ayrıca bazı yerlerde Yahudilerin Hristiyanlardan daha fazla cizye ödemesi de öngörülebiliyordu. Örneğin, Kanunname-i Vilayet-i Şam'da, Yahudilerin ödemekle yükümlü oldukları cizye miktarı on akçe iken, Hristiyanlarınsı beş akçe olarak belirlenmişti³¹⁸.

Muhafazakar bir fetih siyaseti izleyen Osmanlı İmparatorluğu, egemenliği altına aldığı bölgelerdeki eskide beri yürürlükte olan baş vergilerini de aynen kabul ederek, cizye ile bütünleştirmişti. Örneğin, Macaristan'da kişi başına bir flori olarak ödenen baş vergisi, Osmanlı egemenliğinde cizye adı altında ödenmeye devam etmişti³¹⁹.

İslam hukukuna göre, şer'i vergiler beytü'l-mâlin geliri sayılmaktaydılar³²⁰. Bu nedenle, cizye vergisi doğrudan devlet hazinesi için, padişaha bağlı görevlilerce toplanırdı. Cizye gelirlerinin tımar veya mülk olarak verilmesi son de-

316 Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, C. I, Kanunlar, s. 200-203

317 Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar," Belleten, C. LV, No: 213 (1991), s. 373-374.

318 Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, C. I, Kanunlar, s. 220-27.

319 İnalçık, loc.cit., s. 45.

320 Akdağ, op.cit., C. II, s. 190.

rece istisnai bir durumdu. Toplanacak cizye miktarı her yıl padişahın bir fermanıyla açıklanıyordu³²¹.

Cizye daha önceden doğrudan doğruya emin denilen padişahın memurları tarafından toplanırken, II. Mehmed döneminde, devletin vergi gelirini belli bir bedel karşılığında satın mültezimler tarafından toplanmaya (iltizam usulü) başlanmıştı. Bu karar hazinenin kazancında bir artış yaratmakla birlikte, zimmîleri çok zor durumda bıraktı. Zimmîlerin halk mültezimler tarafından acımasız bir şekilde sömürülmesine neden oldu³²². Öte yandan bu verginin toplanması usulü imparatorluğun her bölgesinde aynı değildi. Örneğin, Kıbrıs'ta cizye vergisi baş üzerine değil, hane üzerine konmuştu. Bu vergi hane başına 450 akçe olarak tespit edilmişti³²³. Lübnan'da Marunilerin bulunduğu bölgelerde ise, cizye vergisini mukaddemin denilen yerli zimmî memurlar topluyordu³²⁴.

Cizye vergilerinin toplanması bölgenin kadısı tarafından o bölgedeki cizye mükelleflerinin tahriri suretiyle hazırlanan "defter-i cizye-i gebran" isimli deftere göre yapılıyordu. 1691'de gerçekleştirilen düzenlemeler ile cizye ödemelerini belgelendirmek amacıyla mükelleflere ödeme yaptıklarında "kağıt" veya "varak" denen bir belge verilmesi kuralı benimsenmişti³²⁵. Böylece cizyeyi ödemiş olan zimmîye yeniden haksız olarak cizye ödettirilmemesi sağlanmaya çalışılmıştı. Cizye mükellefleri tahsildarlara cizye vergilerini öderlerken, ayrıca maişet ve resm-i kitabet vergilerini de öderlerdi. Bu vergiler tahsildarın vergi toplama işi için harcadığı para ve emeğin ve merkezdeki cizye kaleminin harcamalarının karşılığı olarak gösteriliyordu³²⁶.

³²¹ İnalçık, Djizya," *The Encyclopaedia of Islam*, ..., pp. 562-66.

³²² Nedkoff, *op.cit.*, s. 622.

³²³ *Ibid.*, s. 625.

³²⁴ Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar," s. 375.

³²⁵ İnalçık, Djizya," *The Encyclopaedia of Islam*, ..., pp. 562-66.

³²⁶ *Ibid.*, pp. 562-66.

Cizye vergileri toplanırken gayrimüslim cemaatler muhatap alınırdı. Buna göre, belli bir yerdeki vergi mükellefi cemaatin ödemesi gereken vergi toplam olarak, *an-cemaaten*, hesaplanır, vergisini ödemeyen mükelleflerin vergisini de cemaat telafî etmek durumunda kalırdı³²⁷.

Cizye vergisinin toplanması ile ilgili başka bir konu, fıkıh kitaplarındaki cizyenin zimmi mükellef tarafından ödenmesi sırasında bazı küçük düşürücü davranışlara tabi tutulacağına dair hükümlerdir. Mülteka'da zimminin cizyeyi ayakta olduğu halde vereceği, alan Müslümanın ise, oturduğu halde alacağı, ve zimminin yakasından tutup "Ey Allah'ın düşmanını cizyeni ver!" diyeceği yazılıyordu³²⁸. Fıkıhta bu tür hükümler, cizye ile ilgili ayetteki "küçülerek elleriyle cizye verinceye kadar savaşın" ifadesine dayanıyordu. Ancak bu hükümler pratikte asıl amacı vergi toplamak olan Osmanlı yönetimi tarafından pek dikkate alınmıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîlerin ödediği diğer bir şer'î vergi haraçtı. Sözcük köken olarak Arapça'ya Süryanice vasıtasıyla geçen Yunanca *χορὸν* 'dan geliyordu³²⁹. Bu vergi toprağa bağlı olarak tarh edilmekteydi. İslam hukukuna göre, haraç, cizyeden farklı olarak, mükellefin Müslüman olması halinde sakıt olmuyordu³³⁰. Ayrıca bir haraç arazisi bir Müslümanın eline geçtiğinde, Müslüman da yine haraç vergisi mükellefi oluyordu³³¹. Bunun nedeni haracın kişi üzerinden değil, arazi üzerinden konulmasıydı.

327 A. Nühhet Adıyke, "Osmanlı Millet Sistemi Uygulamasında Gelenekselciliğin Rolü," *Düşünen Siyaset Dergisi*, Ankara, No: 7-8 (Ağustos-Eylül 1999), s. 157-163.

328 Halebi, *op.cit.*, C. III, s. 36.

329 Cl. Cahen, "Kharâdj," *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, E. von Donzel, B. Lewis and Ch. Pellat, C.E. Bosworth, ... (Ed.), E.J. Brill, 1978, s. 1030-34.

330 Ebu'lâ Mardin, *op.cit.*, s. 222.

331 İnalçık, "İslam Arazi Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekillerle Mukayesesi," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 23

Haraç, harac-ı muvazzaf ve harac-ı mukaseme olmak üzere iki vergiden oluşuyordu. Harac-ı muvazzaf, arazi vergisi olduğu halde, harac-ı mukasem mahsul vergisiydi³³². Harac-ı muvazzaf, arazinin senelik verimi dikkate alınmadan her sene aynı miktarda alınıyordu. Bu vergi toprağın ekilip ekilmemesine bağlı değildi. Vergi miktarı toprağın genişliğine göre belirleniyordu. Genellikle her çiftlik için otuz altı akçe ödenmekteydi. Bir çiftlik verimli arazide altmış dönüm, orta verimli arazide seksen ile doksan dönüm arası, verimi düşük arazide de yüz ilâ yüz elli dönüm arası olarak kabul ediliyordu³³³. Harac-ı mukasemenin miktarı her sene toprağın verimliliğine bağlı olarak değişebiliyordu. Çünkü burada vergi mahsule göre belirlenmekteydi. Mahsulden alınan vergi oranı, mahsulün onda bir ile yarısı arasında olmak üzere değişebiliyordu. Ancak mahsulün yarısından fazlasına vergi konamazdı³³⁴. Malatya bölgesindeki bir bağın her yüz üzüm-kütüğünden üç akçe alınırken, Arap arazilerinde on, sekiz, altı ve hatta dört alınıyordu. Halep'te her yüz meyve ağacından kırk akçe ve her bin üzüm-kütüğünden yine kırk akçe alınırdı. Şam ve Kudüs'te ise, her iki zeytin ağacından bir, her hurma ve ceviz ağacından iki, başka türde her beş meyve ağacından bir ve her yüz üzüm-kütüğünden on akçe alınıyordu. Paranın değerindeki değişmeler nedeniyle Gayrimüslimlerden alınan para değişmekle birlikte Hristiyan tebaa tarafından ödenen yıllık haraç miktarında esaslı bir değişiklik görülüyordu. XVI. yüzyılın ortaları boyunca haraç miktarı kırk ila elli akçe arasında değişiyordu. Ancak bazı bölgelerde, örneğin Karadağ'da, 1529-1570 arası dönemde haraç miktarı otuz üç akçede kalmıştı³³⁵. Haraç vergisi, toprağa bağlı bir vergi olduğu için,

332 Nedkoff, *op.cit.*, s. 618.

333 *Ibid.*, s. 618; Ercan, *op.cit.*, s. 385.

334 Nedkoff, *op.cit.*, s. 618; Akdağ, *op.cit.*, C. II, s. 403.

335 Cengiz Orhonlu, "Kharâdj," *The Encyclopedia of Islam*, Vol. IV, Ed. E. von Donzel, B. Lewis and Ch Pellat, CE. Boswoerth, 1978, s. 1053-55.

Müslümanlardan da zimmîlerden de aynı miktarda alınıyordu³³⁶.

Haraç vergisi zimmîlerin (veya Müslümanların) mülkiyetinde olan arz-ı haraciyyeden ve üzerinde tasarruf ettikleri arz-ı mirîden alınıyordu. Daha önce de belirtildiği gibi imparatorluğun ziraat yapılabilen topraklarının neredeyse tamamı mirî arazi niteliğinde olup aslen arz-ı haraciyye idi. Bu topraklarda tasarruf eden zimmîlerden çeşitli adlar altında bir çok vergi alınıyordu. Fıkıh kitaplarında bu vergiler genellikle haraç vergisinin kapsamı içinde gösterilmişti. Örneğin, ispence, resm-i çift bozan gibi vergiler harac-ı muvazzafa kapsamında görülürken, aşar (öşür) da harac-ı mukaseme içinde mütalaa edilmişti³³⁷. 1541'de Budin'in Osmanlı egemenliğine girmesinden sonra yapılan tahririn sonucunu gösteren deftere Ebussuud Efendi'nin yazdığı mukaddemede, fethedilen bölgenin yerli halkının yerlerinde kalacağı, canlarına ve çocuklarına dokunulmayacağı belirtildikten sonra, ellerinde bulunan menkul malları ile kasaba ve köylerdeki ev, dükkan ve sayir binaları ile bağ ve bahçelerinin kendi mülkleri olduğu, bunlarda istedikleri gibi tasarruf edebilecekleri, ancak ziraat yapılan tarlalarının yine ellerinde kalmakla birlikte mülkiyetlerinin kendilerine değil, *Beyt-i mal-i müslimîn*'e ait olduğu, öşür adına olan harac-ı mukasemesini ve diğer vergilerini ödedikleri müddetçe istedikleri ürünü ekip biçebilecekleri ifade ediliyordu³³⁸.

Osmanlı İmparatorluğu'nda köylerde ve kentlerde yaşayan zimmîler şer'i vergilerin yanı sıra çeşitli örfî vergilere

336 Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar," s. 385-386.

337 Cin ve Akgündüz, *op.cit.*, s. 362-65. Ancak bu vergilerin çoğunluğu gerçekte örfî nitelikte olup genellikle sipahilere, vakıflara ve hazineye ait olmak üzere, tınar sahipleri veya mültezimler tarafından toplanırlardı.

338 Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları*, C. I, Kanunlar, s. 296-97.

tabiydiler. Bu vergiler son derece çeşitliydi. Bu vergilerin miktarları bölgeye ve zamana göre çok çeşitlilik gösterdiği gibi, bazı örfi vergiler sadece belli bir bölgeye özgü de olabilirdi. Zira bu vergilerin önemli bir kısmı fetihten önceki sisteme aitti. Esasta zimmîler ile Müslümanların ödedikleri örfi vergiler arasında önemli farklılıklar bulunmuyordu³³⁹.

Zimmî köylülerden koyun vergisi olarak resm-i ağnam, arı vergisi olarak resm-i kovan, bağ, bahçe, bostan vergisi olarak resm-i bağ, değirmen vergisi olarak resm-i asiya, yem vergisi olarak resm-i salariye gibi örfi vergiler alınıyordu. Müslüman köylüler ile zimmî köylülerin vergi yükümlülükleri temelde aynı olmakla birlikte, zimmîler Müslümanlardan farklı olarak sahip oldukları domuzlar için de resm-i hincir³⁴⁰ adı altında vergi ödemek zorundaydılar. Ayrıca Hristiyanlar üzümünden şarap yaptıkları için bağ ve bahçe resmini Müslümanlardan daha fazla ödüyorlardı. Sipahi onlardan bu resmi şarap olarak alırdı. Bu şarap mühürlenir ve belirli bir süre yörede yalnız vergi olarak alınan bu şaraplar satılırdı. Monopolye denilen bu yöntemle sipahi şarap satma tekelini ele geçiriyordu³⁴¹.

Şehirlerde yaşayan zimmîler de bir çok örfi vergi ile mükelleftiler. Bazı istisnai durumlarda zimmîler Müslümanlardan farklı yükümlülüklerle tabi tutulmuşlardı. Zimmîler bazı vergileri Müslümanların ödediklerinin yarısı kadar ödüyorlardı. Örneğin, zimmîlerin resm-i gerdek adı altında ödedikleri evlilik vergisi ile Dul zimmî kadınlardan alınan resm-i bive isimli vergi de Müslümanların yükümlü olduklarının yarısı kadardı³⁴². Zimmîler, ayrıca, Müslümanlardan farklı olarak resm-i hamir adı altında şarap vergisi de öde-

339 Nedkoff, *op.cit.*, s. 619.

340 1506 tarihli Tırhala Sancağı Kanunnamesi'nde evde beslenen her domuz için bir akçe alınması öngörülmüştü. Akgündüz, *op.cit.*, C. II, s. 510.

341 Üçok vd., *op.cit.*, s. 220-21.

342 Bkz. II. Selim dönemi Hatvan Sancağı Kanunnamesi. Akgündüz, *op.cit.*, C. VII, s. 446.

mekteydiler³⁴³. İç gümrüklerde ise, zimmîler Müslümanlardan biraz daha fazla vergi ödüyorlardı. Müslümanlardan eşyanın yüzde dördü kadar bir vergi alınmaktayken zimmîlerden yüzde beş alınıyordu. Zimmîlerin ödedikleri kahve vergisi de Müslümanlara göre daha fazlaydı. Müslümanlardan sekiz akçe kahve vergisi alınmasına karşılık, zimmîlerden on akçe vergi alınıyordu³⁴⁴.

Müslümanların çift resmine karşılık gelen ispence³⁴⁵, gerek köylü, gerek şehirli, gerekse de göçebe olan buluğa ermiş zimmîlerin tabi oldukları bir tür örfi baş vergisiydi³⁴⁶. İspence, cizyeden farklı olarak, genellikle mükellefin ödeme gücüne göre bir sınıflandırmaya tabi tutulmaksızın tüm zimmîler için yirmi beş akçe olarak belirlenmişti³⁴⁷. Ancak zamanla devletin ihtiyaçların göre bu vergi arttırıldı³⁴⁸. 1727 yılında gelindiğinde bu verginin miktarı yüz yirmi akçeyi bulmuştu. Bu vergi genellikle Hristiyan ve Yahudi ayrımı yapılmaksızın tüm zimmîlerden aynı miktarda toplanmakla beraber, 1716 tarihli Moza Kanunnamesi'nde Hristiyanların yirmi beş, Yahüdilerin ise, yüz yirmi beş akçe ispence ödeyecekleri belirtilmişti³⁴⁹. İspence, asıl olarak eskiden Duşan İmparatorluğu egemenliğinde bulunan ve Osmanlılar tarafından ancak XV. yüzyılda ele geçirilen yerlerde hakimdi. Buralara Balkanlar, Doğu Anadolu ve Gürcistan örnek veri-

343 Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar," s. 389.

344 Nedkoff, *op.cit.*, s. 620.

345 1540 tarihli Erzurum Vilâyeti Kanunu'nda ispencenin açıkça çift resmine karşılık geldiği belirtilmişti. Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, C. I, Kanunlar, s. 62-72.

346 İnalcık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 56-62.

347 Bkz. 1506 tarihli Tırhala Sancağı Kanunnamesi. Akgündüz, *op.cit.*, C. II, s. 510.

348 İnalcık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 60-61.

349 Barkan, *XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları*, C. I, Kanunlar, s. 326-32.

lebilir. İspence genellikle timara tahsis edilen bir vergiydi. Ayrıca Macar kapu vergisi de ispenceye benzetilerek Osmanlı örfi vergileri arasına alınmıştı. Orada Hristiyan reaya ispence karşılığında kapu resmi adı ile elli akçe ödü-yordu³⁵⁰. II. Selim dönemine ait, Livâ-i Kopan ve Şamanturna Kanunnamesinde, zimmîlerden her yıl Mayıs ve Kasım aylarında yirmi beşer akçe resm-i kapu alınacağı ya-zıyordu³⁵¹.

Zimmîler, ayrıca, aslında Müslümanların cihada mal ve canlarıyla katılma yükümlülüklerinden doğan ve bu nedenle de sadece Müslümanların yükümlü tutulması gereken bir vergi olan tekalif-i divaniyye (veya avarız akçesi) isimli vergiler ile de mükelleftiler. Bu vergilerin miktarı ve ne zaman ödeneceği savaş ihtiyaçlarına göre belirleniyordu³⁵². Tekalif-i örfiyye, şer'î vergiler gibi, hazineye aitti. Mümtaz eyaletler denilen, Suriye, Bağdat, Girit ve Yemen gibi eyaletlerin reayası dışındakilerden toplanırdı³⁵³.

Tüm bu vergilerin haricinde, Osmanlı padişahlarının patrikliklerini onayladıkları zimmîlerin bunun karşılığında padişaha ödedikleri bir vergi daha vardır ki, buna da peşkeş deniyordu. Örneğin, Kudüs Ermeni Patriği, 1649 tarihinde padişaha beş bin yüz yirmi akçe peşkeş vermişti³⁵⁴.

Son olarak, bir ölçüde yukarıdakine benzer bir şekilde, Yahudilerin, diğer vergisel yükümlülüklerinin yanı sıra, bir hahambaşı liderliğinde özerk bir cemaat olarak yönetilme imtiyazlarının karşılığında, râv-i Yahudi, cizye-i râv, râv akçesi veya florî-i râv isimleri adı altında, ödedikleri yıllık bir vergi daha vardı. XVII. Yüzyıla ait tahrir defterlerinde,

350 İnalcık, "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsûmu," Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi, s. 56-62.

351 Barkan, XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları, C. I, Kanunlar, s. 319-21.

352 Akdağ, op.cit., C. I, s. 411.

353 Cin ve Akgündüz, op.cit., s. 366-68.

354 Ercan, Kudüs Ermeni Patrikhanesi, s. 37-38.

Selanik Yahudileri için bu vergi borcu 600 sikke-i hasene olarak gösterilmişti³⁵⁵.

Osmanlı İmparatorluğunda vergiler, bizzat devletin görevlileri olan eminler tarafından toplandığı gibi, iltizam usulüyle de toplanabilirdi³⁵⁶. İltizam usulünde doğrudan doğruya devlet hazinesine ayrılmış vergi gelirleri, mukataalar, ihale ile en yüksek teklifi yapana belli bir süre için veriliyordu. Bu süre genellikle üç yıl olmakla birlikte bir yılığına da iltizam verildiğı olurdu³⁵⁷. Ancak devlet bu süre ile bağı değildi, ileride daha fazla bir teklifte bulunan çıkarsa sürenin bitimi beklenmeden iltizam bu kişiye verilirdi³⁵⁸.

Zimmiler de Müslümanlar gibi, mültezim olabilirlerdi. Bu açıdan Müslüman ile zimmî arasında bir fark bulunmuyordu. Kanuni Sultan Süleyman'ın Gelibolu mukataacısına verdiği fermanla Kavak tuzlasının burayı üç yılığına iltizam etmiş Mihail'den alınıp Abdiye verilmesinin tek gerekçesi olarak Müslimin daha yüksek teklifte bulunması gösteriliyordu³⁵⁹. Balkanlardaki gümüş madenlerinde zimmiler bizzat çalıştığı gibi, buraları zimmilere iltizam edilebilirdi. Novo Brdo Gümüş Madenlerinin Kuyuları bunlardan biriydi. Kanunname-i Sultani Ber Muceb-i Örf-i Osmanî isimli Kanun mec-

355 Bernard Lewis, *Notes and Documents from the Turkish Archives: a Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, Jurasalem, The Israel Oriental Society, 1952, pp. 25-28.

356 Vergilerin toplanmasında iltizam, emanet ve timar usulünün yanı sıra malikane usulü de bulunuyordu. Bu sonuncusu ile ilgi olarak bkz. Cın ve Akgündüz, *op.cit.*, s. 381-382.

357 Akdağ, *op.cit.*, C. II, s. 238.

358 İnalcık, "İslam Arazi ve Vergi Sisteminin Teşekkülü ...," *Osmanlı İmparatorluğu ...*, s. 15-30.

359 Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Hükümler-Beratlar, II. Fasikül, No E. I-12476, s. 112, No: 1073.

inuasında buralarının Nikola, Kartov, Tuman isimli kişiler ile kafir sipahilere verildiği yazıyordu³⁶⁰.

Vergi mükellefi olan zimmîlerin yaptıkları hizmetler karşılığında padişahın ferman ve beratlarıyla birey veya grup olarak çeşitli vergilerden muaf tutulmaları mümkündü. Bu tür muafiyetler elde eden zimmîler muaf ve müselleme reaya sınıfına dahil olurlardı.

Zimmîler yaptıkları hizmetler karşılığında asıl olarak tekâlif-i divaniyyeden ve tekâlif-i örfiyyeden muaf tutulmaktaydılar. Zimmîlerin cizye ve haraçtan muaf tutulmaları daha istisnai durumlarda söz konusu olabiliyordu³⁶¹. Genellikle donanma hizmetlerinde ve baruthanenin muhafazasında görevli zimmîler cizye vergisinden muaf tutulurlardı³⁶². Geçit yerlerinde, kalelerde, adalarda ve sınır boylarında bulunan derbentçi zimmî reaya buraları korudukları için ya tekâlif-i divaniyyeden tamamen muaf tutuluyor ya da pek az vergi ödüyorlardı³⁶³. Bir yerin fethinde hizmeti görülen zimmîler de vergi muafiyetinden yararlanabiliyorlardı. XVI. l. yüzyıla ait bir fermanda Budin kalesinin fethinde kalenin anahtarını teslim eden bir Yahudinin avarız-ı divaniyyeden

360 Robert Anhegger ve Halil İnalcık (Hz.lar), *Kanunname-i Sultani Ber Muceb-i Örf-i Osmanî: II. Melîmed ve II. Beyazîd Devrine Ait Yasakname ve Kanunnameler*, Ankara, T.T.K. Basınevi, 1956, s. 9-11

361 Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ...," *op.cit.*, s. 377; İnalcık, "Osmanlılarda Raiyyet Rûsûmu," s. 52. İslam fetihlerinin ilk dönemlerinde Müslümanlar için ajanlık yapmaları karşılığında el-Curcûme, Sâinirîler, Dulûk ve Ra'ban halkları cizyeden muaf tutulmuşlardı. Ayrıca Müslümanların yanında savaşa katılan zimmîlerin o yılki cizye vergisini ödemeyecekleri kabul ediliyordu. Fıyda, *op.cit.*, s. 166, 169.

362 Gülnehal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasî Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu ...*, s. 27. 1730 tarihli bir fermanda donanma mimarbaşısı Dimitri isimli bir zimmînin cizyeden muaf tutulduğu belirtiliyordu. Refik, *Onkinci Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 101-102.

363 Ercan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ...," *op.cit.*, s. 377. 1501 tarihli Ahkâm defterinde iki derbentçi zimmînin tekâlif-i avarızdan muaf tutuldukları belirtilmekteydi. Şahin ve Emecen, *op.cit.*, s. 30.

ve tekalif-i örfiyyeden muaf tutulduğu yazıyordu³⁶⁴. Ayrıca kamu hizmetlerinde yer alan ve bazı askeri görevleri yerine getiren zimmîler de bir çok vergiden muaf tutulmaktaydı. Bu şekilde vergi muafiyetinden yararlanan zimmîlere örnek olarak voynuk, martolos ve eflaklar verilebilir³⁶⁵. Madenlerde çalışan zimmîler de genellikle ya ispençe vergisinden tamamen muaf tutuluyor veya daha düşük miktarda bir ispençe vergisi ödüyorlardı³⁶⁶.

Zimmîlerin çoğunlukta olduğu bölgelerde, kendi aralarından seçtikleri melik, knez, pirimkür, voyvoda gibi yöneticiler vergi muafiyetlerine sahiptiler³⁶⁷. Ayrıca kapitülasyonlar uyarınca, yabancı elçilerin tercümanlığını yapan zimmîler de cizye vergisinden muaf tutulmuşlardı³⁶⁸.

Zimmîlere Yönelik Sosyal Kısıtlamalar

Osmanlı Hukukunda zimmîlere yönelik olarak getirilmiş olan sosyal kısıtlamalar, özellikle, ikamet yerlerini, ikametgahlarının biçimlerini, dış görünüşlerini ve Müslümanlar ile kurdukları ilişkilerini düzenleyen kurallardan oluşuyordu. Bu kısıtlamalar, bir yönüyle, zimmîlerin Müslümanlardan ve hatta bazı durumlarda diğer zimmî cemaatlerden ayrılarak sosyal hiyerarşideki yerlerinin belirlenmesine yarayan dini nitelikteki hukuk kuralları ile kuvvetlendirilmiş adap ve muâşeret kurallarıydı.

İslam hukukunda zimmîlere yönelik getirilmiş sosyal kısıtlamaların başında ikamet yerlerini düzenleyen kurallar geliyordu. Genellikle Kâbe gibi Müslümanlar için kutsal sa-

364 Refik, *loc.cit.*, s. 13.

365 Ercan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ..., *op.cit.*, s. 379.

366 İnalcık, "Osmanlılarda Raiyet Rûsûmu," *Osmanlı İmparatorluğu ...*, s. 61.

367 Ercan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ..., *op.cit.*, s. 377.

368 İnalcık, "Djizya," *The Encyclopedia of Islam*, ..., s. 562-66.

yılan yerlere zimmîlerin yerleşemeyeceği belirtilmekle birlikte, Ebu Yusuf'un da ifade ettiği gibi, kural olarak zimmîlerin İslam şehirlerinde oturmaları serbestti³⁶⁹. Öte yandan, kural olarak, zimmîler Müslüman mahallerinde de oturabilirlerdi. Ancak bunun gerçekleşebilmesi bazı şartlara bağlıydı. Bunlardan birincisi, bir zimmînin Müslüman mahallesinde oturabilmesinin Müslümanların icazetine bağlı olmasıdır. Ancak burada sarıh bir icazet aranmamaktadır; icazetin zımnî olması da yeterlidir. Karlû'l-Hidaye'de Müslümanların aralarına zimmîlerin oturmasına engel olabilecekleri, bunların Müslümanlardan ayrı yerlerde yerleştirilmelerini isteyebilecekleri yazmaktadır³⁷⁰. Eğer Müslümanlar böyle bir davranışta bulunmamışlar ise, mahallerine zimmîlerin yerleşmesine müsaade etmiş sayılırlardı. İkinci şart ise, zimmîlerin Müslümanlarca kutsal sayılan, cami, türbe, mektep gibi yerlerin yakınlarına yerleşmemelerini gerektiriyordu. Bu konudaki Ebussuud Efendi'nin fetvası şöyleydi:

“Sual: Bir mescidin etrafında asla Müslüman evi olmayıp kefare ihata eylese, imam müezzîn mahza vazifeleri için, varıp mescide inamet edip ve müezzîn ezan okuyup namaz kılsalar, şer'an aldıkları vazife kendilerine helal olur mu?

“Cevap: Ol evleri bahaları ile, cebr ile, Müslümanlar alıp elbette asla tchir etmeyip mübaşet etmek lazımdır”³⁷¹.

1701 ve 1708 tarihli fermanlarda da Galata'daki bir caminin yakınında oturan Hıristiyanların ve Yeni Cami yakınında yerleşik bulunan Yahudilerin burarlardan çıkartılması ve kendi cemaatlerinin sakin olduğu mahallelere yerleştirilmeleri emredilmişti³⁷². Zimmîlerin yerleşimlerine ilişkin üçüncü şart, zimmîlerin Müslüman mahallelerine yerleşmelerinin Müslüman nüfusunun zimmîlere oranla daha az kal-

369 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 293.

370 *Ibid.*, C. II, s. 318.

371 Düzdağ, *op.cit.*, s. 95.

372 Refik, *loc.cit.*, s. 30-31, 88-89.

masına neden olmamasıydı. Tenviru'l-Ebsar'da zimmîlerin Müslüman mahallesinde oturmasına, Müslüman cemaatin azalmasına sebep oluyorsa izin verilmeyeceği belirtilmişti³⁷³. Ebussuud Efendi, eskiden Müslüman olan bir mahallenin halkının evlerini zimmîlere satıp başka bir yere gitmeleri üzerine, buradaki Müslüman cemaatin azalması durumunda, zimmîlerin evlerini Müslümanlara satmaya zorlanacağını yazıyordu³⁷⁴. 1638 tarihli bir fermanla kullanılan ifadelerden Müslümanların mahallerinde azınlık durumuna düşmelerine izin verilmediği anlaşılıyordu. Fermanın ilgili kısmı şöyleydi:

“Bundan akdem mahallei mezburde üçyüzden ziyade müslüman evleri var iken müruru eyyam ve tedricile ekserini kefare taifesi eshabından satın alub temellük idüb ve bir miktarına dahi kefare kiracıları girüb şimdiki halde ancak otuz üç aded müslüman evi kalub mescidimiz olan ... mescidi ile mektebe muttasıl yedi aded Müslüman evinin dördünü yedi sekiz seneden beru kefare satun alub üçüne dahi kefare kiracılar girüb zikrolunan mescid ile mekteb kefare evlerinin arasında kalub kefare ayin-i batıllarını icra eyledikçe Müslümanlar müteezi olmaktan hali olmayub ehli islam evlerini kefare alub bir tanyk ile temellük eylese hakimülvakit ol evleri ehli islama beyi itdirmeye kadir olur ...”³⁷⁵.

Fermandan, ayrıca, Müslümanların zimmîlerin dini ayinlerini gözleri önünde yapmalarından rahatsız oldukları –zira bu şirki açığa vurmaktı- anlaşılıyordu. Bu da, zimmîlerin Müslüman mahallelerine kalabalık olarak yerleştirilmemelelerinin diğer bir nedeni olarak gösteriliyordu. Böylece Müslümanlar ile zimmîler arasında ortaya çıkabilecek bir çatışma durumu önlenilmeye çalışılıyordu.

Zimmîlerin Müslüman şehirlerine ve mahallerine belirli şartlar dabilinde yerleşmelerine izin verilmekle birlikte, bunların İslam şehirlerinde ve mahallelerinde ev satın alıp alamayacakları tartışmalıydı. Bir kısım fakih, zimmîlerin İslam şehrinde ev satın alamayacaklarını, satın almışlarsa

373 el-Kefevî, op.cit., C. I, s. 223.

374 Düzdağ, op.cit., s. 97.

375 Refik, Osmalıncı Asır-ı Hicrî'de..., s. 53-54.

Müslümanlara satmaya zorlanacaklarını savunuyordu. Buna karşılık, Kadîhan'da da belirtildiği gibi, bazı fakihler sayıları çok olmadığı takdirde, zimmîlerin İslam şehirlerinde ev satın alabileceklerini ileri sürmüşlerdi³⁷⁶. Bu sorun fetvalarda genellikle mahalleler esas alınarak tartışılmıştı. Çatalcalı Ali Efendi bir fetvasında, bir zimmînin Müslüman mahallesinden ev satın alması halinde, kadının zimmîyi satın aldığı evi bir Müslümana satmaya zorlayabileceğini ifade etmişti³⁷⁷. Ebussuud Efendi de, bir zimmînin Müslüman mahallesindeki evini başka bir zimmîye satmak istemesi halinde, eğer mahalledeki Müslüman cemaatin sayısının azalma durumu varsa, Müslümanların zimmîyi evini bir Müslümana satmaya zorlayabileceklerini yazıyordu³⁷⁸. Çatalcalı Ali Efendi ise, zimmîlerin Müslüman mahallesinde ev satın almalarına karşı çıkarken, zimmîlerin Müslüman mahallerinde kira ile oturabileceklerini kabul ediyordu³⁷⁹.

XVI. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı İmparatorluğu'na göç eden Yahudilerin Manisa'ya yerleşmeye başlamaları, şehirde Yahudiler ile Müslümanlar arasında bazı sürtüşmelerin yaşanmasına neden olmuştu. Bu sürtüşme konularından birisi Yahudilerin ev satın almalarıyla ilgiliydi. Bu Yahudiler başlangıçta Müslüman vakıflarında kiraladıkları odalarda ikamet ediyor ve böylelikle vakıflar için önemli bir kazanç kaynağı oluşturuyorlardı. Ancak zamanla zenginliklerini arttıran Yahudiler kendilerine evler satın alarak vakıf odalarını boşaltmaya başladılar. Şehirde Yahudi mahalleleri oluşmaya başladı. Bu durum Müslüman halkta bir huzursuzluğa yol açtı. Bunun üzerine, İstanbul'un olaya müdahalesiyle Yahudilerin ev satın almamaları ve Müslümanların da bunlara ev satmamaları emredildi. Ayrıca cami

376 Molla Hüseyin, *op.cit.*, C. II, s. 39.

377 el-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 222.

378 Düzdağ, *op.cit.*, s. 94.

379 el-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 223.

etrafında oturan Yahudiler de buradan şehrin başka yerlerine nakledildiler³⁸⁰.

Zimmîlerin yerleşimleri ile ilgili olarak getirilmiş olan sınırlamalardan bir diğeri de evlerinin biçimleri ile ilgi olanlarıydı. Mülteke'da zimmîlerin, Müslümanlar yanlışlıkla kendilerine istigfar etmesin (Allah'tan günahlarının bağışlanmasını dilemesinler), diye evlerinin üzerlerinde alamet bulundurmak zorunda oldukları yazıyordu³⁸¹. 1726 tarihli bir fermanla zimmîlerin evlerinin yüksekliği 9 zira' (6,75 ile 8,10 metre arası) ve Müslümanlarınkinin de 12 zira' (9 ile 10,80 metre arası) olarak tespit edilmekle zimmîlerin evlerinin Müslümanlardan yüksek olamayacağı belirtilmişti. III. Selim dönemine ait bir fermanla ise, zimmîlerin evlerini siyaha boyamaları, bunun karşısında da Müslümanların evlerini siyaha boyamamaları emredildiği gibi, zimmîlerin evlerinin pencerelerinin Müslüman evlerine bakması da yasaklanmaktaydı³⁸².

Zimmîler ile ilgili getirilen sınırlamalardan bir diğeri de, dış görünüşleri, özellikle kılık ve kıyafetleri bakımındandı. Burada esas olan zimmîlerin ve Müslümanların dış görünüşleri itibarıyla birbirlerinden ayrılmalarıydı. Kitabü'l-Harac'ta zimmîlerin gerek elbise, gerek binek hayvanı ve gerekse de görünüş bakımından Müslümanlara benzememeleri gerektiği

380 Feridun M. Emecen, *Unutulmuş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri*, İstanbul, Eren Yay., 1997, s. 60-64. Osmanlıların zimmîlere yönelik bu tutumları sonraki yüzyıllarda da zaman zaman çıkarılan çeşitli fermanlarla devam ettirilmiştir. Örneğin, 1731 tarihli bir fermanla da, açıkça İstanbul'daki Müslümanların evlerini ve arsalarını zimmîlere satmalarının yasak olduğu belirtiliyordu. Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 105.

381 Halebi, *op. cit.*, C. III, s. 36.

382 Gülnihal Bozkurt *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ...*, s. 19; Ayrıca bkz. Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hat-tı Hümayunları -Nizam-ı Cedid- 1789-1807*, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1946, s. 103.

belirtiliyordu³⁸³. Aynı kural Müslümanlar için de geçerliydi. Zira, Müslümanların da dış görünüşleri ile zimmîlere benzememeleri gerekiyordu³⁸⁴. Ebussuud Efendi, bir zorunluluk yokken Müslüman birinin Yahudi şapkası giymesi hâlinde kafir olacağını belirtiyordu³⁸⁵. Buradaki sınırlama İslam'daki *halifûhum* -kafirlerden farklı olma- ilkesine dayanıyordu. Buhari'nin aktardığı bir hadise göre, Hz. Muhammed, Müslümanlardan müşriklere her türlü hal ve hareketleri ile muhalefet etmelerini ve benzememelerini istemişti. Örneğin Müslümanlar sakal ve bıyıklarını onlardan farklı kesmeliydiler³⁸⁶. Başka bir hadiste de, Buhari, Peygamberin, "Yahudiler ve Hristiyanlar sakallarını boyamaz, siz onlara muhalefet ediniz" dediğini rivayet ediyordu³⁸⁷.

Mülteka'da zimmîlerin elbisesinde, bineğinde ve bineğin palanında Müslümanlardan ayrıldıkları yazıyordu. Buna göre zimmîler küfür alameti olan parmak kalınlığında bir ipi bellerine bağlamalıydılar. Bineğe bindiklerinde palan gibi eğerlere bineceklerdi. İlim ehline, takva sahiplerine ve eşrafına mahsus olan kıyafetleri giymeleri yasaktı. Yolda ve hammamda zimmî kadınlar Müslüman kadınlardan kendilerini ayıracak giysiler giymek zorundaydılar³⁸⁸. Zimmîler hammamda Müslümanlardan farklı havlu kullanırlar ve takunya giyemezlerdi³⁸⁹.

383 Ebu Yusuf, *op.cit.*, s. 293. Hz. Ömer döneminde yapılan fetihler sırasında İslam egemenliğine giren yerlerdeki Müslüman olmayan halk ile Müslümanları birbirinden ayırmak amacıyla, zimmîlerin bellerine kalın iplikten zîmmar takmaları, başlarına çizgili kalensüve giymeleri, pabuçlarının iki bağcıklı olması, atlarının eğerlerindeki tûmseğin tahtadan olması, kadınlarının cins binek develere binmemeleri gibi, dış görünüşe ilişkin bazı kuralların belirlendiği ifade edilmektedir. Fayda, *op.cit.*, s. 173.

384 el-Kefevî, *op.cit.*, C. I, s. 232

385 Düzdağ, *op.cit.*, s. 118.

386 Zebidi, *op.cit.*, C. XII, s. 119-120.

387 *Ibid.*, C. XII, s. 120-121.

388 Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 36.

389 Gülnilal Bozkurt Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ..., s. 20.

Fetâvâyi Hindîyye’de eğer bir yer sulh ile fethedilmiş ise, bu ayırıcı belirtilerin sadece bir tanesi ile yetinmek gerektiği, ancak savaş ile fethedilen yerlerde devlet başkanının ayırıcı belirtileri dilediği kadar arttırabileceği yazıyordu.

Zimmîlerin, Müslümanlardan daha gösterişli kıyafetler giymeleri yasaktı³⁹⁰. 1568 tarihli bir fermanda, zimmîlerin değerli kıyafetleri giymemeleri emredilmişti. Buna gerekçe olarak da bu kıyafetlere olan talebin artmasının fiyatları yükselttiği, bu yüzden de bu kıyafetlerin Müslümanlar tarafından alınmadığı ileri sürülmekteydi³⁹¹. Anlaşılan, Müslümanlar pahalı oldukları için, kaliteli kıyafetleri alamazken zimmîlerin bunları giymeleri hoş karşılanmamaktaydı. Aynı tarihli başka bir fermanda zimmî kadınların Müslüman kadınlar gibi giyinmemeleri emrediliyordu³⁹². Bu fermanda Yahudi ve Ermeni kadınları tarafından giyilmesi zorunlu olan kıyafetler ayrıntılı bir şekilde düzenlenmişti. 1577 tarihli fermanda ise, açıkça zimmîlerin Müslümanlar gibi giyinmemeleri ve “kadimül-eyyamdan kefare üslubu ne veçhile ola gelmiş” ise o şekilde giyinmeye devam etmeleri istenmekteydi³⁹³. Zira, zimmîlerin Müslümanlar gibi giyinmelerini engellerken, onlara kendi kültürlerine yabancı olan bir kıyafet dayatılmayıp, aksine eskiden beri giydikleri kıyafetleri giymeyi sürdürmeleri emrediliyordu. Bu nedenle, Osmanlı yönetimi, zimmîlerin Müslümanlar gibi giyinmelerine karşı olmalarının yanı sıra, Katolik Avrupalılar gibi giyinmelerine de karşıydılar. 1761 tarihli bir fermanda İstanbul’daki yabancı elçilerin maiyetinde tercüman olarak çalışan zimmîlerin “reaya libası”nı terk edip “firenk heyetinde”, yani Frenk kıyafetinde şapka ve meç ile gezmelerinin raiyyet düzenini bozduğu belirtiliyordu³⁹⁴. Ancak, yine de, geleneksel kıyafetlerin ötesinde özellikle renklerde belirli

390 Fetâvâyi Hindîyye, C. IV, s. 293-294.

391 Refik, Onuncu Asr-ı Hicrî’de ..., s. 47.

392 Ibid., s. 47-48.

393 Ibid., s. 51.

394 Refik, Onbirinci Asr-ı Hicrî’de ..., s. 186-187.

bir sınırlama uygulanıyordu. Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki cemaatlerin her biri, kendileri için öngörölmüş renklerdeki kıyafetleri giymek zorundaydılar. Ermenilerin şapka ve ayakkabıları kırmızı, Rumlarınkiler siyah, Yahudilerin kiler ise maviydi³⁹⁵. Bu kurallara uyulması durumunda, Osmanlı yönetimi, şeriata uygun giyinen zimmilerin kıyafetlerine karışılmasını emrediyordu. Bu nedenle, 1595 tarihli ferman ile Yahudilerin kıyafetlerine kanun dışı müdahalelerde bulunulmaması buyurulmuştu³⁹⁶.

Zimmilere getirilen kıyafet sınırlamaları bunları dış görünüşleri itibarıyla Müslümanlardan ayırırken temelde zimmileri simgesel olarak bir aşağılama işlevi de yerine getiriyorlardı. 1632 tarihli bir fermanla zimmilerin "donda ve libasta tahkir ve tezlil" edilmelerinin, yani kılık kıyafetlerinde hor ve hakir gösterilmelerinin dinin gereklerinden olduğu belirtilmekteydi³⁹⁷.

Kıyafet konusundaki İslami kurallara uymayan zimmiler şariat mahkemelerinde yargılanabiliyorlardı. Kıbrıs şer'îye sicilindeki 1713 tarihli bir kayıta Müslümanlar gibi beyaz sarık giyen bir zimmînin yargılandığı yazıyordu³⁹⁸. Ayrıca II. Mustafa kurallara uygun giyinmeyen biri Hristiyan değeri Yahudi iki zimmîyi öldürtmüştü³⁹⁹.

Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmilere yönelik getirilmiş olan kıyafet sınırlamaları bazı durumlarda ve bazı kişiler için ortadan kalkabilmekteydi. Burada zimmilere tanınan vergi muafiyetine benzer bir durumun söz konusuydu. Örneğin, hekimlik hizmetinde bulunan bir Yahudi'nin samur kalpak giymesine ve ata binmesine karışılmamasına dair

395 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu ...*, s. 19.

396 Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 20.

397 Refik, *loc.cit.*, s. 52.

398 Kemal Çiçek, "Osmanlılar ve Zimmiler: Papa Pavlos'un İslam'a Hakareti ya da Renklere İsyanı," *Toplumsal Tarih*, İstanbul, No: 25 (Ocak 1996), s. 28-33.

399 Taner Akçam, *Siyasi Kültürümüzde Zulüm ve İşkence*, İki. B. İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 58.

verilmiş olan 1796 tarihli ferman, vergi yükümlülüğünden muafiyeti sağlayan fermanlar gibi, ata binmeme ve zimmîlere uygun giyinme yükümlülüklerinden bir muafiyet sağlamaktaydı⁴⁰⁰. Keza Kıbrıs Metropolitine verilen ferman da keşişlerin tehlikeli yerlerden geçerken kıyafet değiştirebilecekleri belirtilmişti⁴⁰¹. Bu özellikle zimmî din adamlarının kırsal alanda vergi toplarken güvenliklerini sağlamak amacıyla alacakları tedbirlere imkan sağlıyordu.

Zimmîler, bu sınırlamalar dışında, Müslümanlar ile olan ilişkilerinde başka bazı küçültücü muamelelere de tabi tutulabilmekteydiler. Örneğin bir Müslüman önceden selam vermemesi halinde karşıdan gelen bir zimmîyi yolun dâr tarafına sevk edebilirdi⁴⁰². Ayrıca XVI. yüzyılın ilk yarısına ait olan Manisa Şer'îye Siciline düşülen bir kayıta belirtildiği üzere, Gayrimüslimlerin, meclislerine bir Müslümanın gelmesi halinde ayağa kalkıp saygı göstermeleri gerekiyordu⁴⁰³. Öte yandan, bir Müslümana kilise veya havranın yerini soran zimmîye bunların yeri gösterilmezdi⁴⁰⁴. Müslümanlar ile zimmîler yakın dostluk kuramazlardı. Ebussuud Efendi zimmîlere “gayetle meylin ve muhabbetin” söz konusu olması halinde bir Müslüman’ın “sen kafirsin” diye kınanabileceğine dair fetva vermişti⁴⁰⁵. İslam hukukunda bu tür küçük düşürücü muameleler zamana ve yere göre farklı olabiliyordu. Bu konudaki en katı yaklaşımı Şiiler gösteriyorlardı. Örneğin, Şiiler Kuran’daki “müşrikler ancak bir pisliktir”⁴⁰⁶ hükmünü son derece geniş yorumlayıp tüm Müslüman olmayan kişilerin bedensel olarak da pis olduk-

400 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî’de...*, s. 20-21.

401 Alasya, *op.cit.*, s. 132.

402 Halebî, *op.cit.*, C. III, s. 36.

403 Emecen, *op.cit.*, s. 61.

404 *Fetâvâyi Hindiyîye*, C. IV, s. 294.

405 Düzdağ, *op.cit.*, s. 92 (Mesele 383).

406 Tevbe(9): 28.

ları sonucuna varmışlardı. Bu nedenle onlarla temas etmenin Müslümanları da pisleteceği düşüncesindeydiler. Hatta Şii yöneticilerin, pisliklerini Müslümanlara da bulaştırabilecekleri endişesiyle, yağmurlu ve karlı havalarda zimmîlerin dışarıya çıkmalarını yasakladıkları da olmuştu⁴⁰⁷. Hanefiler zimmîlere karşı genellikle bu derece katı bir yaklaşım sergilememektedirler. Ancak Osmanlı İmparatorluğu'nda Sünîleşmenin dorukta olduğu dönemlerde zimmîlere karşı yaklaşımın gittikçe katılaştığı görülmüyordu⁴⁰⁸. Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman dönemindeki kanunnamelerde, berberler ile ilgili hükümlerden de anlaşılacağı gibi, Şii'liktekinе yakın bir mantıkla Gayrimüslimlere yaklaşıldığı da oluyordu. I. Selim dönemine ait "Haza Kanun-i Sultanî ve Ayın-i Resm-i Osmanî" isimli kanunname de şöyle deniyordu:

"(Berberler,) kafura virdükleri futayı müslümana virmeyeler. Kafir futasının ayrı alameti ola. İnad iderlerse hakkından geline. Ve dahi berberler gözlene. Kafir başın tıraş itdüğü ustura ile müslüman başın tıraş itmeye. Ve kafir yüzün sildüğü futa ile müslüman yüzün silme~ye"⁴⁰⁹.

Bu hükümde, Müslümanlar olmayanlar tarafından kullanılan berber malzemelerinin Müslümanlarca kullanılmasının hoş görülmediği anlayışı hakimdi. Kafirlerin Müslümanları kirletmesinden endişe ediliyor olmalıydı.

Osmanlı İmparatorluğu cemaatlerden oluşan bir toplumsal yapıya dayanıyordu. Genellikle her cemaat içinde ibadethanelerinin de bulunduğu kendi mahallelerinde diğerlerinden büyük bir oranda yalıtık bir halde yaşamaktaydı. Cemaat

⁴⁰⁷ Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 45-46.

⁴⁰⁸ Ancak anlaşılan bu katılık hiçbir zaman Şii'lik'te olduğu kadar olmamıştı. Zira, Bağdat'ta yaşayan Yahudiler, kentün İran egemenliğine girmesinden sonra tekrar Osmanlılarca geri alınması üzerine, o derece mutlu olmuşlardı ki, bu günü - 16 Tevet 5399 (1638)- *Yom Nes*, yani Mucize günü ilan etmişlerdi. Sevilla-Sharon, *op.cit.*, s. 81, dn. 64.

⁴⁰⁹ Yaşar Yücel ve Selim Pülaha, *I. Selim Kanunnamesi (Tirana ve Leningrad Nüshaları) 1512-1520*, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1995, s. 201. Ayrıca Kanunî Kanunnamesi'ndeki hüküm için bkz. Akgündüz, *op.cit.*, C. IV, s. 329, 1992.

üyelerinin bir çok ihtiyacı yine bu cemaatler tarafından karşılanırdı. Cemaatlerin kendi hastaneleri, okulları, vakıfları vardı. Kişiler hangi cemaatin üyesi olduklarını gösteren kıyafetler giyerlerdi. Bu onlara aynı zamanda belli bir aidiyet duygusu da vermekteydi. Bir Müslüman için zimmî gibi giyinmek küçültücü bir durum olarak görülebilirdi ama zimmîler büyük bir olasılıkla bundan gurur duyuyorlardı. Bu nedenle, Osmanlı hukukundaki zimmîlerin yerleşimleri ve giyimleri ile ilgili düzenlemelerin Osmanlı toplumunun cemaat yapısına uygundu. Zimmîlerin Müslümanlardan yüksek evler yapamamaları, onlardan daha gösterişli giyinememeleri gibi kurallar ise, imparatorlukta egemen unsurun Müslümanlar olduğunu ve böyle kalması gerektiğini vurgulayan hükümlerdi. Müslüman olmayan cemaatlerin üyeleri de bu durumu zamanın anlayışı içinde doğal karşılıyor ve boyun eğiyorlardı. Üstelik bu hükümler de her zaman aynı titizlikle uygulanmıyordu⁴¹⁰. Cemaatlerin mahallelerdeki yaşantıları birbirinden yalıtılmış olmakla beraber, çarşı ve pazar gibi ortak kamusal alanlarda, Müslüm-Gayrimüslim evliliklerinde, sarayın hizmetindeki zimmîlerin faaliyetlerinde karşılıklı etkileşim mümkün olabiliyordu. Örneğin, bazı yerlerde zimmîler Müslümanların geleneklerinden, giyim kuşamlarından fazlasıyla etkilenmişlerdi. Yasak olmasına rağmen, Müslümanlara benzer bir şekilde giyindikleri, hatta kavuk taktıkları bile gözlemleniyordu. Tüm bu etkileşimler her cemaatin kendi özelliklerini korumasına engel değildi. Özellikle zimmîlerin çoğunlukta oldukları yerlerde yerli Gayrimüslim halklar eski geleneklerini hemen hemen aynı şekilde uygulayabiliyorlardı. Örneğin Yunanistan'da Rumların silah taşımalarına izin verilen yerler dahi bulun-

410 1874'te İstanbul'u gezen bir seyyah, çeşitli Milletlerin elbiselerinin birbirine karıştığını, Gayrimüslim kadınların göz kamaştıran kıyafetler ile dolaştıklarını yazmaktadır. Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ...*, s. 20.

maktaydı ve buralarda zimmîler silahları ile icra ettikleri danslı şöenler düzenleyebiliyorlardı⁴¹¹.

411 von Ranke, *op.cit.*, s. 137.

V. GAYRİMÜSLİM MİLLETLERİN TANINMASI

Osmanlı İmparatorluğu'nda, gerek etnik köken gerekse de, din ve mezhep bakımından farklılık gösteren değişik özelliklerde çok sayıda zimmî vardı. Etnik köken olarak, Yunan, Sırp, Bulgar, Arnavut, Ulah, Ermeni, Yahudi ve benzeri gruplara dahil olan bir çok zimmî aynı zamanda Ortodoks, Gregoryen, Katolik veya Musevi dininin bir üyesi olabiliyordu. Bu durumda Türkçe, Arapça veya Bulgarca konuşan Ortodokslar bulunduğu gibi, Ermenice konuşan Katoliklere veya Rumca konuşan Yahudilere de rastlamak mümkündü.

Zimmîler, Müslümanlar gibi, esas olarak, dinsel temelde örgütlenmişlerdi. Farklı etnik köken ve yerel topluluklara ait olan kişiler en geniş anlamda ortak bir din ve mezhebe bağlanmışlardı. Aynı dinden olan çeşitli topluluklar bir Millet oluşturmaktaydılar. Arapça *milla* kelimesinden gelen Millet terimi, Kuran'da kullanıldığı anlamıyla dini ifade etmekteydi. Bu din hak din olabileceği gibi batıl bir din de olabilirdi⁴¹². Sözlükte Millet, bir din veya mezhepte bulunan

412 F. Buhl, "Millet," *İslam Ansiklopedisi* (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügati), C. VIII, s. 317.

cemaat olarak tanımlanıyordu⁴¹³. Yani, Millet, dinin yanı sıra, *community/communitas* anlamında dini topluluğu da kapsılayan bir terimdi⁴¹⁴.

Osmanlı yönetiminin merkez dışı en küçük idari birimini mahalleler meydana getiriyordu. Bir cami, kilise veya havra (ve çoğu zaman onun hemen bitişiğindeki cemaat okulu) etrafında oluşan mahallelerin yönetiminden imamlar, papazlar veya hahamlar yahut muhtar veya kocabaşlar sorumluydu⁴¹⁵. Bu mahalleler bir yandan yerel yetkililer vasıtasıyla Osmanlı yönetimine, öte yandan dini örgütler vasıtasıyla tabi oldukları Millete bağlanmışlardı.

Zimmiler, İslam dinindeki “küfür tek millettir” anlayışına rağmen, tek bir Millet çatısı altında toplanmamışlar, zamanla bir çok Gayrimüslim Milletin var olduğu kabul edilmişti. Osmanlılar, kendi coğrafyasındaki farklı din ve mezheplerden Gayrimüslimlerden dört tanesini ayrı Milletler olarak kabul etmiş ve bunlardan Katolıklara Papa Milleti, Ortodokslara Rum Milleti, Gregoryenlere Ermeni Milleti ve Musevilere de Yahudi Milleti ismini vermişlerdi. Buna karşılık Ortadoğu’daki son derece yerel düzeyde kalan, sayıca az, heterodoks kabul edilen mezheplerden Nasturileri, Yakubileri, Kiptileri ve Marunileri ayrı birer Millet olarak görmemişlerdi⁴¹⁶.

Rum, Ermeni ve Yahudi Milletleri, Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşayan Gayrimüslim cemaatlerin oluşturdukları en önemli Milletlerdi. Bu Milletler Osmanlılar açısından bir

413 Şemseddin Sami, *op.cit.*, s. 1400; Mustafa Nihat Özön, *Osmanlıca Türkçe Sözlük*, Altı. B., İstanbul, İnkılap ve Anka Kitapevleri, 1979, s. 176.

414 İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Millet,” *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 996.

415 Bu konuda bkz. Eryılmaz, *op.cit.*, s. 105.

416 Nasturiler, Monofizitliğe tamamiyle karşıydılar. Bunlar Hz. İsa’nın iki ayrı doğuşuyla birlikte iki ayrı kişiliğinin de olduğu savunuyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu’nda Tigris, Van ve Musul çevresinde yaşıyorlardı. Suriye Monofizitleri Yakubi, Mısır Monofizitleri ise, Kipti ismi anılıyorlardı. Lübnan’da yaşayan Maruniler ise, Haçlılardan en fazla etkilenmiş Gayrimüslim topluluk olup, bunların Roma ile yakın ilişkileri vardı. Gibb and Bowen, *op.cit.*, pp. 227-31.

nevi yerli -Osmanlı olan- Milletlerdi. Her üç Millet de, sadece yerel değil, imparatorluk düzeyinde de örgütlenmişti. Bu örgütlenme biçimi Milletlerin kendi özelliklerine göre farklılıklar gösterebilirdi. Örneğin, Rum Milleti aşağıdan yukarıya güçlü bir merkezi yapıyla örgütlenmiş olmakla birlikte, Yahudi Milletinin tüm cemaatleri kapsayan bir üst merkezleri bulunmuyordu. Ancak buna rağmen, Rum, Ermeni ve Yahudi Milletleri imparatorluktaki kendi dindaşlarıyla sürekli bir ilişkiler ağı kurmuşlardı. Zimmî Milletlerin başkent İstanbul'da bulunan dini liderlerinin yetki alanı başlangıçta sadece İstanbul ile sınırlıyken zamanla genişleyerek tüm imparatorluğu kapsar hale de gelebilmişti⁴¹⁷. Bu yönüyle, cemaatlerinin yerel farklılıklarına rağmen, Milletler bütünlüklü bir yapı arz ediyorlardı. Söz konusu Milletler, bu yapılarıyla, hemen hemen tamamı Osmanlı tebaası olan Hristiyan ve Yahudilerden meydana geliyorlardı. Bunlar Osmanlı Devletinin himayesindeydiler ve kendilerini himaye edebilecek güçlü bir Ortodoks, Gregoryen veya Musevi başka bir devlet bulunmuyordu.

İmparatorluktaki Papa Milletine bağlı cemaatlerin durumu ise, ilk üçünden tamamıyla farklıydı. Öncelikle bunların sayısı, diğerlerine göre, son derece sınırlıydı. Macaristan, Hırvatistan, Bosna, Kuzey Arnavutluk ile Yunanistan ve Ege'deki Latinlerden ele geçirilen yerlerde Katolikler vardı. İstanbul fethedildiğinde Galata'da yaşayan Cenevizlilere bir ahidname verilmişti. Daha sonra fethedilen Kıbrıs'ta Ortodoksların yanı sıra Latin egemenliği sırasında buraya yerleşmiş Katolikler de bulunurdu. Halkın tamamı Katolik olan ve Katolik olmayanların şehre yerleşmesine izin verilmediği Raguza (Dubrovnik)⁴¹⁸ ise, Osmanlı İmparatorluğu'na bağlı vasal bir devlettir. Bu nedenle, gerçekte Osmanlı top-

417 Dimitri Kitsikis, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Gerçeği Işığında Osmanlı Tarihine Baluş*, çev. Volkan Aytar, İki B., İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 40.

418 Charles A. Frazee, *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Bristol, Cambridge University Press, 1983, pp. 31-32.

rağı (dârül-islam) değil, dârül-ahd idi ve kafiristan olarak görülürdü. Doğu'da Hristiyanlar için kutsal kabul edilen eski Hristiyanlık merkezlerinde de, Haçlı seferlerinden sonra sayıları çok azalmış olmakla birlikte, Katolik din adamları ve keşişler yaşıyordu. Bunlar, aynı zamanda, Bizans Kilisesinin sapkın kabul ettiği Kipti, Maruni, Yakubi ve Nasturi cemaatleri ile ilişkiye geçirerek bunları Roma'ya bağlamaya çalışıyorlardı. Özellikle Maruniler ile yakın ilişkiler kurmuşlardı. Ayrıca Nahcivan'da bir Katolik Ermeni Kilisesi ve Kilikya'da da Katolik Ermeniler mevcuttu. Ermeniler ve diğer Doğu Hristiyanlarının Bizans Kilisesine karşı duydukları tepki bunları Latinlere yakınlaştırdığı için bu topluluklar arasında Katolik propagandası nispeten etkili olmaktaydı. Bu yerlerin dışında, XVII. yüzyılda misyonerlik faaliyetleri yoğunlaşmaya kadar, ülkede başka yerlerde Katoliklere rastlamak pek mümkün değildi. Var olan Katolik cemaatlerin tüm Osmanlı Katoliklerini kapsayan bir iç örgütlenmeleri yoktu. Bunlar birbirinden bağımsız olarak Roma'ya bağlı bir şekilde faaliyetlerini sürdürürlerdi. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Katolik zimmîlerin piskoposları Roma tarafından tayin ve azil edilmekteydi. İstanbul'da bir Papa vekili bulunmaktaydı⁴¹⁹.

İmparatorluktaki Katolikler, Osmanlı egemenliği dışındaki bir merkeze bağlı bulundukları için, devlet yönetimi bunlara şüphe ile yaklaşıyordu⁴²⁰. Zira, Osmanlıların baş düşmanı olan Balkanlar'daki Habsburg Hanedanlığı ile Yunanistan ve Ege Adalarındaki kolonileriyle Venedik Katolik devletlerdi. Bu nedenle, Ermenilere ve Doğu Hristiyanlarına yönelik misyonerlik faaliyetleri Osmanlıları son derece

419 Eryılmaz, *op.cit.*, s. 69-70.

420 Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmi cemaatlerin, imparatorluğun egemenlik alanının dışında olan ruhani merkezlerle bağlanmaları her halükarda hoş karşılanmıyordu. Bu nedenle, İstanbul Ermeni Patrikhanesi, 1828'de Ferniyazin Rusların eline geçince bu merkez ile ilişkilerini kesti. Osmanlı yönetiminin de özendirmeyle İstanbul Ermeni Patrikliği'ne bağlı kiliselerde Sis Katoğkosluğunun ismi okunmaya ve Sis'te piskoposluk rütbesi almış olan ruhani reisler tanınmaya başlandı. Eryılmaz, *op.cit.*, s. 65.

rahatsız ediyordu. Osmanlılar Latinlerden ele geçirdikleri eski Bizans topraklarında ise, Katolikliğe karşı Ortodoksluğu himaye ediyorlardı. Örneğin, Barbaros tarafından kuşatıldığında Naksos adası Dükü Osmanlılara yıllık beş bin altın haraç ödemeyi kabul ederken, aynı zamanda, buraya Konstantinopolis Patrikhanesi tarafından bir Rum piskopos da atanacağı hususunda anlaşılmıştı. 1540 tarihinde adada Osmanlıların izni olmaksızın bir Katolik piskopos faaliyet göstermeğe başladığında ise, derhal tutuklanmıştı⁴²¹. Osmanlı tebaası Gayrimüslimler üzerindeki Katolik misyonerlik faaliyetleri zimmîlerin arasında bölünmelere, gerginlik ve çatışmalara da neden oluyordu. Osmanlı yönetimi huzuru sağlamak için bu faaliyetlere karşı sert önlemler alıyordu. 1551 tarihinde Nasturiler arasında yeni katoğikosun seçimi sürecinde bir anlaşmazlık yaşanınca Latinler bunu kullanmak istediler. Taraflardan birini destekleyerek bunların Papaya bağlanmasını sağladılar. Diğer tarafın talebi üzerine Osmanlı yöneticileri olaya hemen müdahale etti ve Papa tarafından Musul Patriği ilan edilen Yuhanna Sulaqa idam edildi⁴²².

Osmanlıların bakış açısından Papa Milleti, yerli -Osmanlı- bir Millet değil, “efrenciyye” bir Millettir. Bu nedenle, Osmanlı Devleti güçlü olduğu dönemlerde ülkesinde Katolikliğin yaygınlaşmasına tüm gücüyle direndi. İmparatorluktaki geleneksel sosyal yapıları korumaya çalıştı. Bunun için, Rum, Ermeni ve Yahudi Milletlerini himaye etti.

Rumlar

Rumlar, Osmanlı İmparatorluğu’ndaki en kalabalık, en zengin, en eğitimli ve dolayısıyla en etkin Gayrimüslim Mil-

421 Frazee, op.cit., p. 40.

422 Ibid., pp. 56-57.

letti⁴²³. Bu Millet, hakim unsur Rumlar olmakla birlikte, ayrıca etnik Sırp, Romen, Bulgar, Ulah, Arnavut, Arap, Karamanlı ve az sayıda da olsa bazı Ermenilerin Ortodoksluk mezhebi altında birleşmelerinden meydana geliyordu⁴²⁴. Osmanlılar egemenliği altındaki Ortodoks cemaatleri, hakim unsurun Rumlar olduğunu göz önüne alarak, Rum ortak adı altında sınıflandırmıştı.

Bizans kuramına göre, Hristiyan Kilisesi, hem günlük ihtiyaçları hem de siyasal konularla ilgili olarak Patriklikler *Pentarchy*'sinin başkanlığında geniş bir organizasyon tarafından yönetilmekteydi. Tarihi kabul edilen bu patriklikler, Roma, Konstantinopolis, İskenderiye, Antakya ve Kudüs'tü. Tıpkı Roma İmparatorluğu sonraki yıllarında her biri kendi bölgesinde egemen aynı zamanda birden fazla imparatorun tanınması ve buna karşılık imparatorluğun tek ve bölünemez kalmasında olduğu gibi, mevkileri ve dereceleri *Œcumenic* Konsillerce yetkilendirilmiş beş bağımsız Patriklik tarafından yönetilmesine rağmen, Kilisenin tek olduğu kabul ediliyordu. Bu kuram VIII. Yüzyıla kadar tam olarak yürürlüğe konmadıysa da, IV. Yüzyıldan beri Doğudaki Kilise yönetiminin temeli olmuştu. Roma ile ayrılık kuramsal olarak *pentarchy*'yi *tetrarchy*'ye düşürmedi. Roma'nın yeri o zamandan beri, piskoposları seleflerinin yapmış oldukları hataları terk edinceye kadar, boş bırakılmıştı. Bu gerçekleştiğinde, *prima inter pares*, yani eşitler arasında önde gelen olarak, yerine alacaktı. Bu sırada, Konstantinopolis Patriği, başkan vekilliğini elinde bulunduruyordu⁴²⁵.

423 1700 tarihli bir fermanda, Yahudilerin itirazlarına rağmen, protokol sırasında Yahudilerin Rumlardan sonra geleceği belirtilmişti. Refik, *Onikinci Asr-ı Hicri'de...*, s. 28. Osmanlı İmparatorluğundaki Rumların Yahudiler karşısındaki bu üstünlüğü, genel olarak İslam dininin Hristiyanlar ve Yahudilere karşı farklı yaklaşımıyla da örtüşüyordu.

424 Richard Clogg, "The Greek Millet in the Ottoman Empire," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, p. 185.

425 Steven Runciman, *The Great Church in Captivity (A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence)*, London, Cambridge, 1968, p. 23.

İstanbul'daki ilk kilise, Aziz Andreas tarafından, M.S. 37'de kurulmuştu. Bizantium Kilisesi, 330 tarihinde İstanbul, Yeni Roma adı altında, başkent yapılmaya kadar Ereğli Metropolitliğine bağlı bir piskoposluk olarak kaldı. Daha sonra 381'de İstanbul'da toplanan İkinci *Ecumenic* Konsil'de başpiskoposluk mertebesine yükseltildi. Bizans'ın güçlenmesine paralel olarak İstanbul'daki başpiskoposluğun etkinliği de artıyor ve bu durum Roma'yı tedirgin ediyordu. 451'de Kadıköy'de toplanan Dördüncü Konsil'de Konstantinopolis Patrikliği, Roma, İskenderiye, Antakya ve Kudüs ile birlikte Hristiyan dünyasının tarihi merkezi olarak kabul edildi. Asya, Pontus ve Trakya bölgeleri Konstantinopolis Patrikliğinin dini otoritesi altına sokuldu. Ayrıca bağımsız kiliselerin yetki alanına girmemek kaydıyla "barbar" diyarlarında piskoposluk kurma hakkı da verildi. VII. yüzyılın ilk yarısında Antakya, Kudüs ve İskenderiye peş peşe Arap istilasına uğradı. Konstantinopolis Patrikliğinin dini yetki alanı içinde kalan bölgeler ise, hala imparatorların egemenliğinde bulunuyordu. Bu tarihten sonra işgal altında bulunan bu yerlerin patrikleri İstanbul'da ikamet etmeye başladılar. Üç Doğu patrikliğinin Arap egemenliğine girmesinin ardından Konstantinopolis Patrikliği Doğuda birleştirici bir misyon yüklenmeye başladı. Patrikliğin otoritesi bir çok otonom ve otosefal kiliseye uzanıyordu. Bunlardan birisi, Kafkasya (Gürcü) Kilisesiydi. Başpiskoposu, yerel olarak belirlenmekle birlikte Konstantinopolis tarafından onaylanırdı. Balkanlardaki Slav toprakları yeniden fetih edilince buradaki kiliseler, ayinlerini kendi dillerinde sürdürmelerine izin verilirken, İstanbul'a bağlanarak, Bulgaristan Başpiskoposu olarak Ohri'de ikamet eden bir Rum başpiskoposun yönetimine verildiler. Rus Kilisesi ise, otonom bir kilise olarak Konstantinopolis Patrikliği ile yakın bir ilişki içerisindeydi. Trabzon Metropoliti de, Trabzon İmparatoru tarafından atanmakla beraber, bu atama İstanbul tarafından da onaylanırdı. Kıbrıs ise, tarihi olarak otonom

ve bağımsız olduğunu iddia etmekteyse de, artan Latin baskısı karşısında gittikçe İstanbul'a yakınlaşmak ihtiyacını duyuyordu. Bu koşullar altında Konstantinopolis Patrikliği Bizans Kilisesinin başı haline geldi. Öte yandan, uzun zamandır devam etmekte olan Roma ve Konstantinopolis arasındaki dini ihtilaflar, siyasal çekişmeler ile birlikte, XI. yüzyılda doruk noktasına ulaştı. 1054 yılında iki taraf da birbirlerini karşılıklı olarak aforoz etti. Papa Innocentius'un çabalarıyla 1204 gerçekleştirilen Haçlı Seferi'nde ise, İstanbul Latinler tarafından işgal ve yağma edildi. Bu olaydan sonra iki kilise arasındaki ayrılık büyük bir oranda kesin halini aldı. Daha sonra girişilen iki kiliseyi birleştirme çabaları ise, olumlu sonuç vermedi⁴²⁶.

Bizans Kilise organizasyonunda seçimin önemli bir rolü vardı. Papaz, cemaatin isteği üzerine yerel piskopos tarafından atanır ve piskoposluğun papazları resmi olarak piskoposu seçerlerdi. I. Justinian tarafından yasalaştırılmış eski bir gelenekle, piskoposlukta bir boşluk meydana geldiğinde, papazlar, toplanırlar ve görevi takdis törenini gerçekleştirmek olan piskoposa, yani eyalet metropolitine, üç isim önerirler, o da bunlar arasından seçimini yapardı. Metropolitin seçiminde de aynı prosedür gerçekleştirirdi. Patrik kendisine önerilen adaylar arasından Metropolit'i seçer ve takdis ederdi. Gerçekte IX. yüzyıla kadar metropolitler patriğe sunulan üç isim arasından sinod tarafından seçilirdi. Ancak her durumda seçim patrik tarafından onaylanmak durumundaydı. Patrik, Konstantinopolis Piskoposu, diğer piskoposlar gibi, aynı usulle seçilmeliydi. IX. yüzyıla kadar, Patrikliğin metropolitlerinin üst derecede görevliler ile birlikte oluşturdıkları sinod üç ismi belirler, imparator da bunlar arasından seçimini yapardı. Ancak hiçbir adayı beğenmezse kendisi başka birini de seçebilirdi.⁴²⁷

426 Berlisoy ve Macar, *op.cit.*, s. 19-26; Runciman, *op.cit.*, pp. 24-25; Süreyya Şahin, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1996, s. 24-28.

427 Runciman, *op.cit.*, [p. 26-27.

Patriğin iktidarı, imparator ve sinod tarafından sınırlandırılmıştı. Sinod, gerekli görmesi halinde, Patriği görevden azledebilirdi. İmparator, yasal olarak, sinodu azil sorununu bir daha görüşmek üzere toplantıya çağırarak dışında bir şey yapamazdı. Ancak yine de, sinodun imparatora danışmadan patriği azletmesi çok nadirdi. Patrik tüm imparatorlukta dini işleri ve kiliseler ve manastırlarla birlikte tüm Ortodoks Kilisenin yönetimini sinodun katılımıyla yürütürdü. Kendisi hukukun kaynağı olduğu için, önemli dini yasalar imparator tarafından onaylanırdı. Kilisede bir skandal meydana geldiğinde patrik doğrudan harekete geçebilmekle birlikte, hiçbir piskopos sinodun izni olmadan azledilemezdi⁴²⁸.

Bizans Kilisesinde, patrik, piskopos, metropolit ve papazların yanı sıra çeşitli konularda görevli çok sayıda memur bulunuyordu. Metropolitlerin de üstünde yer alan en yüksek konumdaki beş görevli aynı zamanda sinod üyesiydi. Tüm Kilise mülklerinden ve gelir kaynaklarından sorumlu olan Büyük *Oeconomos*, aynı zamanda, Patriğin yokluğunda, ona vekalet ederdi. Büyük *Sakellarios*, manastırları yönetmekle görevliydi. Büyük *Skevophylax*, ayin işleri ile ilgilenir ve kutsal hazine ile emanetleri muhafaza ederdi. Büyük *Chartophylax*, bir nevi genel sekreter ve personel direktörüydü. Aynı zamanda patriklik mührünü de taşıyan bu görevli ruhbanların yargılanması ve aile hukuku ile ilgili kayıtları tutar, piskopos veya metropolit olacak adayları takdim ederdi. Son olarak, *Sakellion*, Patriklik hapishanesinden ve kabahatli ruhbanların cezalandırılması işlerinden sorumluydu. Ayrıca sinod üyesi olmayan ve metropolitlerden daha aşağı rütbede olan memurlar da Patrikhanede hizmet ederlerdi. Örneğin, *Referendarius*, patriğin mesajlarını imparatora iletirdi; *Mandaton*, günlük ayinleri düzenlerdi; *Logothete*, baş muhasebeciydi; *Protonotary*, yazışmaları yürütürdü; *Hieromnemon*, sinod toplantılarını organize eder ve oyları sayardı. Çok sayıda yardımcı sekreterler, Patriklik

428 Ibid., p. 29.

okulunun profesörleri, tören sorumluları ve papazlar da Patrikhanede görev yapmaktaydı. Benzer bir örgütlenmeyi metropolitler daha küçük ölçekte uyguluyorlardı⁴²⁹. Bütün Kilise örgütlenmesinde etnik Rumların belirgin bir üstünlüğü vardı. Patriklik, sinod ve kilise hiyerarşisi Rumların elindeydi⁴³⁰.

Bizans Kilisesi ile devlet arasında son derece sıkı ilişkiler vardı. 872’de Makedonyalı Basil tarafından yayınlanan *Epanagoge*’da da belirtildiği üzere, Bizans Devletinin en büyük ve en önemli parçaları Kral ve Patrikten oluşuyordu. Tek Tanrı, tek Kilise ve tek kral prensibi uyarınca, Bizans İmparatorluğu Hristiyan-Ortodoks bir devlet (*χριστιανική πολιτεία*) olarak görülmekteydi. İmparatorlar, Perslerin örneğini izleyerek Ortodoks Kilisesini bir devlet kilisesi haline getirmişlerdi. Ortodoks inancının dogmalarını ve kutsal kilise yasalarını çiğnemekten kaçınmak zorunda olmakla birlikte, Kilise üzerinde çok güçlü bir etkileri vardı. Yukarıda da belirtildiği gibi, Patrik, imparator tarafından göreve atanırdı. Bu atama sırasında, “Tanrı’nın ve İmparatorun isteği” Patriğin atandığı belirtilirdi. Kilise, imparatorluk yasalarını ilan eder, hastaneler (*nosokomeia*), yetimhaneler (*orphanotropheia*), yaşlıevleri (*gerontokomeia*) ve hanları (*ptokhotrophesia*) işletirdi.⁴³¹ Devletin bu niteliği sayesinde İstanbul Patrikhanesi, dogmatik tartışmalarda siyasal gücü arkasına alabilmekteydi. Ancak dogmatik uyuşmazlıklar ve ayrışmalar gittikçe zayıflayan Bizans’ın siyasal izolasyonuna da yol açmaya başlamıştı.

İmparatorluğun tamamen çöküşüyle birlikte, Bizans’ın siyasi şemsiyesinden yoksun kalan İstanbul Patrikhanesi ciddi bir varlık sorunu yaşıyordu. Balkanlardaki Slavların bağlı olduğu Ortodoks kiliseler ile Konstantinopolis Patrikliği a-

429 Ibid., pp. 30-31.

430 Sonyel, op.cit., p. 24.

431 G. L. Seidler, *Bizans Siyasal Düşüncesi*, çev. Mete Tucay, Ankara, Verso Yay. 1986, s. 24-41.

rasında kopmalar başlamıştı. 1234'te Bulgaristan'da Tirmovo, 1346'da da Sırbistan'da Peć (İpek) İstanbul'dan ayrılarak Patriklik ünvanı altında bağımsızlığını ilan etti. Bu dönemde Ortodoks Slavların Ohri, Tirmovo ve Peć olmak üzere üç ayrı patriklikleri vardı⁴³². İmparatorluğun Latin işgaline uğrayan bölgelerindeki piskoposlar görevden alınıp yerlerine Latinler atanıyordu. Doğudan gelen Osmanlı istilasısı da bir çok piskoposun Konstantinopolis'e sığınmasına yol açmaktaydı. Ancak yine de az sayıda din adamı görevlerinde kalmıştı. Bunlar, Osmanlı yönetiminin kendilerine tanıdığı imtiyazlar sayesinde, Konstantinopolis ile bağlarını sürdürüyorlardı.

İstanbul'un Osmanlılarca fethi, hem İstanbul Patrikhane-si'nin hem de Ortodoks Dünyasının kaderinde önemli değişikliklere yol açtı. Osmanlı baskısı karşısında Bizans imparatorları tek kurtuluş yolunun Roma ile birleşmek olduğunu inanmışlardı. Çeşitli görüşmeler sonucunda 12 Aralık 1452 tarihinde Ayasofya'da Papalık elçileri ve imparatorun da hazır bulunduğu Roma usulünde yapılan bir törenle *Union* ilan edildi. Ancak Ortodoks ruhbanlar ve cemaatin önemli bir kısmı bu birleşmeyi hiç hoş karşılamamışlardı. Anti-unionistlerin lideri Georgios Scholarius isimli Ortodoks din adamı, yaklaşan Türk fethini Doğu Kilisesinin Batının egemenliğine sokulmasına karşılık bir ilahi ceza olarak görüyordu. Bunların Latinlere yönelik tepkisi o kadar büyüktü ki, şehirde kardinal şapkasındansa Türk sarığını görmeyi tercih ediyorlardı⁴³³. Gregory Mamas'ın İtalya'ya sığınmasından sonra, İstanbul'daki Patriklik makamı boş duruyor, buna karşılık halk, unionistlere bir tepki olarak Ayasofya'da değil, din bilgini-keşiş Georgios Scholarius'un vaaz verdiği *Pantocrator* manastırında ayinlere katılıyorlardı.

432 Gibb and Bowen, *op.cit.*, p. 215.

433 Pantazopoulos, *op.cit.*, p. 18.

Fatih, Konstantinopolis'i fethettiğinde tüm bu gelişmeleri göz önünde bulundurarak hareket edecekti. II. Mehmed, Doğu Roma İmparatorluğu'nun başkentini fethetmiş olduğu için, kendisini Roma İmparatorluğu'nun yasal mirasçısı olarak görüyordu⁴³⁴. Bunun için artık eski görkeminden ve nüfusundan eser kalmamış olan bu şehri yeniden *şenlendirme*ye karar verdi. Bizanslı tarihçi Francis, İstanbul'un fethi ertesinde olanları son derece ayrıntılı bir şekilde yazmıştı. Buna göre, fethinin üçüncü gününde II. Mehmed'in şehre girmiş; o zamana kadar şehrin değişik yerlerinde saklanmış olanların hiçbir rahatsızlık duymadan serbestçe dolaşabileceklerini ve şehirden kaçanların da evlerine geri dönebileceklerini; herkesin kendi dinine uygun olarak yaşayabileceğini bildirmişti. Daha sonra Fatih, imparatorluğun değişik yerlerinde yaşamakta olan Rumları, Ermenilerin, Yahudilerin ve Müslümanların, zorla veya gönüllü olarak, şehre göç etmesini sağlayarak şehrin nüfusunu artırmaya çalışacaktı. Öte yandan Fatih Bizans devlet geleneğine uygun bir şekilde Ortodoks Kilisesi ve cemaatini himayesi altına almıştı. Bu nedenle, Rumlardan boş olan patriklik makamı için birini seçmelerini emretti. Bunun üzerine Georgios Scholarios, Gennadios ismi ile patrik seçildi (1454) ve padişah da Bizans döneminde gerçekleştirilen törenlere benzer bir törende verilen bir fermanla yeni patriğin seçimini onayladı. Bu fermanla patriğin ve ardılları ile kendi idaresindeki despotların korunacakları ve her türlü vergiden muaf olacakları yazılmıştı⁴³⁵. Fatih yeni patriğe karşı şu formülü dile getirdi: "Patriklerin daha önce sahip oldukları

434 Halil İnalcık, *The Ottoman Empire (The Classical Age 1300-1600)*, London, Phonex, 1994, pp. 56-57.

435 Francis, bu töreni şöyle anlatmaktadır: "Patriğin saraydan gitme vakti geldiğinde, padişah, hediye olarak o çok değerli asayı verdi ve kabul etmesini rica etti. Sonra da, patriğin isteyip istemediğine bakmadan, patrikle, bir atın hazırlanmış olduğu avluya kadar indi ve biruncesine yardım etti. Tüm saray erkanının da patriğe yardım etmesini emretti; ve böylece bazıları önden, bazıları da arkadan gidecek, ona kutsal ikametgahına kadar refakat ettiler" Francis, *Şehir Düşü*, çev. Kriton Dinçmen, Üç. B., İstanbul, 1993, s. 97-101.

imtiyazlarla Patrik ve bizim güvenilir dostumuz ol"⁴³⁶. Dönemin başka bir Bizanslı tarihçisi, Kritovoulos, bu olayı biraz daha ayrıntılı bir şekilde nakletmektedir. Buna göre, Fatih İstanbul'un fethinden önce de Gennadios'u tanıyordu; fetihten sonra İstanbul'da kendisini arattırmış, ancak bir türlü bulanamamıştı. Daha uzun bir araştırmadan sonra ise, Gennadios'un Edirne'de olduğu öğrenilmiş, bunun üzerine buradan İstanbul'a getirilerek padişah tarafından İstanbul Patriği ilan edilmişti. Kritovoulos, ayrıca, kendisine padişahın huzuruna çıkmak ve serbestçe konuşmak hakkının verildiğini; Gennadios'a sağlanan imtiyazların Bizans zamanında patriklerin sahip olduğu imtiyazlardan az olmadığını yazıyordu⁴³⁷. Ancak, her iki tarihçinin de ileri sürdükleri İstanbul Patrikhanesine verilen ahidnameye ilişkin herhangi bir ferman günümüze gelmemiştir. Bir rivayete göre bu emanname Patrikhanede çıkan bir yangında tamamen yanmıştı. Sultan Selim zamanında, İstanbul'daki Rumlar ile ilgili bir uyuşmazlığın (kiliselerin camie çevrilmesi hakkında) çıkması nedeniyle, patrikten Fatih'in kendilerine verdiği emannameyi göstermeleri istendiğinde, patrik emannamenin metninin yanmış olduğu cevabını vermişti. Bunun üzerine emannamenin içeriği ancak iki yaşlı yeniçerinin şahitlikleri ile ispat edilebilmişti⁴³⁸. Hammer, Gennadios'a verilen emannamede şunların yazılı olduğunu belirtmektedir:

436 Runciman, *op.cit.*, p. 169.

437 Kritovoulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sâni (İstanbul'un Fethi Tarihi)*, çev. Karolidi, İstanbul, Kitapçılık Tic. Lti. Şti. Yayınları, 1967, s. 120-122.

438 Eryılmaz, *op.cit.*, s. 31, dn. 3. Kenanoğlu Fatih'in yeni İstanbul patriğine her hangi bir ferman vermemiş olabileceğini ileri sürmektedir. Zira klasik dönem uygulamasında patriklere verilen beratlar piskopos mukataası defterlerine kaydedilmekteydi. Diğer bir deyişle, birden fazla suretleri bulunmaktaydı. Biri yanlışlık takdirde diğerinin mevcut olması gerekiyordu. Fakat şimdiye kadar böyle bir belge bulunamamıştı. Oysa ki, aynı dönemde II. Mehmet'in Galatalılara verdiği ahidname elimizde bulunmaktadır. Rumlara bir belge verilmiş olsa bile bunun kapsamının Galatalılara verileden daha geniş değildi, sadece kiliselerine dokunulmayacağı ve ayinlerini serbestçe idare edebilecekleri ifade edilmiş olmalıdır. Kenanoğlu, *op.cit.*, s. 124-25. Ancak, Fatih'in patriğe yazılı böyle bir belge verip vermediği hususunda bugün için kesin bir şey söylememizin mümkün olmadığı görülmektedir. Şu anda tahrir edemediğimiz bir nedenden ötürü bu belgeler

“Kimse Patrik’e tahakküm etmesin; kim olursa olsun hiçbir kimse kendisine ilişmesin; patrik ve maiyetinde bulunan büyük rahipler her türlü umunî hizmetlerden mülebbeden muaf olsun. Kiliseleri câmie tahvil edilmeyecektir; izdivâc ve definleri Rum Kilisesi usûl ve kaide-lerine uygun olarak eskiden olduğu gibi ifâ olunacaktır; ıyd-ı fasih [Paskalya Yortusu] icrasında devam olunarak bu münasebetle Fener, yani Rum mahallesi kapıları üç gece açık kalacaktır”⁴³⁹.

Fatih, Ayasofya’nın camiye çevrilmesi üzerine, patriğe bir de kilise vermişti. İlk önce Havarium Kilisesi (Kutsal Apostles) patrikliğe tahsis edilmişti; ancak daha sonra patriğin talebi üzerine, St. Vierge de Pammacaristos Kilisesi patrikliğe verildi⁴⁴⁰.

İstanbul’un fethinden sonra Patriğe dini, idari ve hukuki nitelikte son derece geniş yetkiler tanınmıştı. Hatta bu yetkilerin Bizans döneminde sahip olduklarından da daha geniş olduğu ileri sürülmektedir⁴⁴¹.

Osmanlı yönetimi, kendisine tabi olan Rum cemaatlerinin, imparatorluğun sosyal yapısına uygun olarak, Ortodoks Kilisesinin çatısı altında, diğer tabi Milletlerden ayrı bir Millet

ortadan kalkmış olabilir. Öte yandan yazılı bir belge olsun veya olmasın İslam hukukunda egemenlik altına alınan Gayrimüslimlere bir takım imtiyazların tanındığı da bir gerçektir. Ayrıca Osmanlıların muhafazakar bir fetih siyaseti izlediklerini ve boyunduruk altına aldıkları halkların geleneksel yapılarını korumalarına izin verdikleri de bilmekteyiz. Bu durumda Fatih’in Gennadios’a eski Bizans Kilisesinin sahip olduğu imtiyazları tanınamış olması için hiçbir neden bulunmamaktadır.

439 von Hammer, *op.cit.*, C. II, s. 11. Hammer muhtemelen bu bilgileri İstanbul’un fethi sırasında esir düşmüş olan tarihçi Phrantzez’in yazdıklarına dayanarak vermektedir. Ancak burada ayrı ayrı verildiği öne sürülen iki fermanın tek bir ferman gibi sunulduğu görülmektedir. Buna göre, ilk ferman, Patriğe kişisel dokunulmazlık, vergilerden muafiyet, seyahat serbestisi, azledilmeme güvencesi ve imtiyazlarını haleflerine aktarabilme haklarını veriyordu. İkinci ferman da ise, evlenme ve defin ile ilgili Kilise geleneklerinin yasalara uygun bir şekilde yerine getirileceği, Paskalya Yortusunun kutlanabileceği, bu üç gün içinde Hristiyanların serbestçe seyahat edebilecekleri ve başka hiçbir kilisenin camiye çevrilmeyeceği sözleri veriliyordu. Bkz. Runciman, *op.cit.*, p. 170’den ayrıca Phrantzis, *Επιστολή τῆς Ἱστορίας τῆς ἀναγεννηθείσης Ἑλλάδος*, 3 vols. Athens, 1834.

440 Gülnehal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu ...*, s. 12.

441 Sonyel, *op.cit.*, s. 30.

olarak örgütlenmesine ve gerek kendi işlerini gerekse de, yönetimle ilişkilerini bu çerçevede düzenlemelerine izin veriyordu. Bu nedenle, Kilisenin ve cemaatin geleneksel yapısı büyük oranda korundu. Ortodoks tebaa kendi inancının gereklerini İslam egemenliği ile çatışmadığı oranda yerine getirebilirdi. Patrik Kilisenin ve cemaatin başıydı. Bu nedenle, otoritesini sürdürebilmesi için kendisine gerekli olan imtiyazlar verildi.

Patrik, metropolitlerden oluşan sinod tarafından seçiliyor ve atama devlet başkanının onayıyla gerçekleşiyordu. Onama patriğe verilen bir berat ile resmiyet kazanırdı. Bu beratla patriğin görevleri ve sahip olduğu imtiyazlar yer alıyordu. Beratlar, bazı özel durumlar dışında, sadece yeni patriğin adının değiştiği, buna karşılık hükümlerin genellikle aynı kaldığı yetki ve görev belgeleriydi⁴⁴². Ancak bu belgenin alınabilmesi için padişaha *peşkeş* adı altında yüksek bir miktarda para ödenmesi gerekiyordu⁴⁴³. Patriklerin tayin ve iclâs törenleri Osmanlı padişahlarının huzurunda yapıldı⁴⁴⁴. Patriklik görevi ömür boyu verilirdi. Sadece cemaatin çıkarlarına ve Milletin geleneklerine aykırı hareket etmesi halinde sinodun önerisi ile azledilebilirdi. Patrik ile ilgili şikayet ve iddialar, sinod tarafından oybirliği ile dile

442 Patriklere verilen beratlerden gün ışığına çıkmış olanlarının en eskisi 1662 tarihli olup Dionysios Vardalis'in atanmasına ilişkindir. Theodore H. Papadopoulos, *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under the Turkish Dominion*, Brussels, Bibliotheca Graeca Aevi Posterioris, 1952, p. 28.

443 Gerasimos Augustinos, *Küçük Asya Rumları*, çev. Devrim Evcı, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997, s. 53. Sinodun patrik seçiminin mutlaka padişah tarafından onaylanması gerekiyordu. Aksi takdirde patrik göreve resmen başlayamazdı. Patriklik seçimlerinin padişah tarafından onaylanabilmesi için bunların hükümlerine sadakatlerine güvenilmesinin yanı sıra peşkeş ödemeleri de zorunluydu. XVII. yüzyılın başlarında, Cyril Lucaris, sinod tarafından patrik seçilmekle birlikte, peşkeş için gerekli olan miktarı ödeyemediği için, padişah kendisinin patrikliğini onaylamamış; bunun üzerine, Timotheos yerine seçilmişti. Sonyel, *op.cit.*, p. 90.

444 Ancak, daha sonradan IV. Mehmed zamanında patrik III. Parthenios'un Eflak voyvodasına yazdığı isyana kıskırtıcı bir mektup yüzünden asılması üzerine patriklerin tayin ve iclâs törenleri Sadrazam huzurunda yapılmaya başlanmıştı. Decei, *op.cit.*, s. 104.

getirilmedikçe devlet yönetimi tarafından dinlenmeyecekti⁴⁴⁵.

Patrik, sinod ile birlikte, tüm kilise organizasyonunu, piskoposlar ile bütün kilise ve manastırları ve bunların mülklerini kontrol ediyordu. Ayrıca tüm sivil Ortodoks cemaat üzerinde de otoritesi bulunduğu için, kendisi *Ethnarch*, yani Millet-başı sayılıyordu. Patriğin dini konumunun yanı sıra, mali, idari ve yargısal yetkileri de çok önemliydi⁴⁴⁶.

Padişahın piskoposluk atamalarını onaylaması gerekmele birlikte, patrik ve sinodun önerisi olmadan hiçbir piskopos tayin ve azil edilemezdi. Bu tür atamalarda da berat ve peşkeş usulü geçerliydi. Patrik Milletin devlet görevlilerine karşı uysal ve itaatkar davranış gösterip göstermediklerinden ve ayrıca vergilerini düzenli ödemelerinden de sorumluydu. Kendisi doğrudan vergi toplama işini yerine getirmemekle birlikte, yönetim, bu yükümlülüklerini yerine getirmeyen cemaat üyelerinin cemaatten dışlanma cezası ile cezalandırılmalarını Patrikten isteyebilirdi⁴⁴⁷.

Patrik tarafından temsil olunan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Rum Kilisesinin sahip olduğu mal ve gelirler son derece genişti. Kiliselerin ve manastırların bağları, bahçeleri, sığırları, koyunları, dükkanları bulunuyordu. Dindar Hristiyanların yaptıkları bağışlar da önemli bir gelir kaynağıydı. Ayrıca kiliseler, Hristiyanlar arasındaki ihtilafları çözdüklerinde veya evlilik veya miras ile ilgili yaptıkları işlemlerde de bu işler karşılığında çeşitli resimler alıyorlardı. İstanbul'daki Patrik de, yerel kilise ve manastırlara gönderdiği görevliler aracılığıyla bunları vergilendirirdi. Yerel kilise ve manastır görevlileri patriğe karşı yükümlü oldukları mali borçları yerine getirmek zorundaydılar. Aksi

445 Papadopoulos, *op.cit.*, p. 33.

446 Pantazopoulos, patriğin dünyevi alanda artan yetkileri ve *ethnarch* olma vasfı ile birlikte kendisini Bizans imparatorlarının halefi olarak gördüğünü bu nedenle çift başlı kartal gibi Bizans amblemlerini kullandığını belirtmektedir. Pantazopoulos, *op.cit.*, p. 23.

447 Runciman, *op.cit.*, p. 172.

taktirde bazı disiplin cezalarına çarptırılırlardı. Patriğin vergileri toplamak için yolladığı zimmî görevlilere, işlerini güvenli bir şekilde yerine getirebilmeleri için, ata binme, silah taşıma ve kıyafet değiştirme imtiyazı tanınmıştı. Bu sayede haydutlardan korunmuş olurlardı⁴⁴⁸. Ayrıca üst rütbeli din adamları kendi atamalarında padişaha peşkeş adı altında yaptıkları ödemeleri daha alt kademelere atanacaklardan buna karşılık olarak aldıkları paralarla telafi ederlerdi⁴⁴⁹. Alt kademe rahipleri de yüksek rahiplere yaptıkları ödemeler için, aynı zamanda devlete karşı da vergi ödemekle yükümlü olan kendi cemaatlerine başvuruyorlardı. Ancak bu durum zamanla alt kademedeki ruhbanların ve cemaatin üst rütbeli kilise adamları tarafından aşırı bir şekilde sömürülmelerine yol açmıştı. Bu sömürü zimmî tebaa arasında huzursuzluğa yol açınca Osmanlı yönetimi olaya müdahale etmek durumunda kaldı. Rumeli ve Anadolu'ya tayin olunan metropolitler görev yerlerine gitmedikleri gibi, reayadan haksız para aldıkları için şikayet edildiğinden, 1754 tarihli fermanla yönetim tarafından metropolitlerin bu davranışlarından men edildikleri ilan edildi⁴⁵⁰.

Patrik, Gayrimüslim reayanın tabi olduğu vergilerden muaf olmakla birlikte, kendisine yine de farklı adlar altında çeşitli mali mükellefiyetler yüklenmişti. En başta gelen mali yükümlülük peşkeş idi. Diğer yükümlülükler ise, piskopos kaleminde kaydedilmişti. Buna göre örneğin, patrik kendisini korumak üzere verilmiş yeniçeri ocağının yiyecek ihtiyacını karşılamak zorundaydı. Ayrıca her yıl Muharrem ayında kısmen askerler için kısmen de devlet hazinesi için belli bir miktar vergi ödemek ile de mükellefti⁴⁵¹.

Hükümet yetkilileri, Patriğin izni olmaksızın piskopos mertebesinde birini tutuklayamaz ve yargılayamazdı. Kili-

448 Papadopoulos, *op.cit.*, pp. 33-35.

449 Augustinos, *op.cit.*, s. 53-54.

450 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 176-177.

451 Papadopoulos, *op.cit.*, pp. 30-31.

seye yönelik davalarda, yetkili mahkeme Divan-ı Hümayun'du, olağan kadı mahkemeleri bu davaları göremezdi. Ayrıca Patriklik mahkemelerinin ruhbanların disiplin cezaları ile ilgili davalarını görme yetkileri bulunduğu gibi, bu mahkemeler, dini bağlantılı olan cemaatin evlilik, küçükle-
rin korunması, miras ve vekalet ile ilgili ihtilaflarını da görmeye yetkiliydi. Kilise mahkemeleri, hukuken ihtiyari hakem mahkemesi niteliğinde olmakla beraber, başvurulması halinde, cemaat üyelerinin kendi aralarındaki borçlar ve ticaret hukukundan doğan ihtilaflarını da çözme yetkileri vardı. Bu davalar, Bizans döneminden kalma Kilise hukuku (Bizans şer'î hukuku), sivil-laik hukuk (Bizans örfî hukuku) ve adet hukukundan kaynaklanan hükümlere uyguna olarak halledilirdi. Ancak ceza davaları, sanık ruhban olmadığı müddetçe, mutlaka kadı mahkemelerine giderdi. Taşrada medeni hukuk davaları yerel cemaatin *demogeron* (ihtiyar heyeti) başkanının huzurunda dinlenirdi. Fakat, evlilik ve miras gibi dini önemi olan konular piskoposun kendi mahkemesinde halledilirdi. Ayrıca her durumda Patriklik mahkemesine başvurma hakkı da bulunuyordu⁴⁵².

Patrikhanenin idari, mali, yargısal alanlarda artan yetki alanı Kilise yapısında bazı değişikliklere yol açtı. Bu durum bir yandan sinodu öneminin artırırken, diğer yandan da temelde idari bir kurum olan bu kurulda kimi yeniliklerin yapılmasına neden oluyordu. Patriğin, etki alanının artmasıyla birlikte, hem iyi maliyecilere hem de hukukçulara gereksinmesi arttı. Bu ihtiyacı, ruhbanlar tek başlarına karşılayamayacakları için, sivil kişiler de Kilise'de görev almaya başladılar. Siviller Kilise'de çalışmaya öncelikle alt rütbe-
lerden başladılar, fakat kısa sürede yükseldiler. Kilise hiyerarşisi içerisinde dokuz adet sınıf (*pentad*) vardı. Hukukçular şimdi, beşinci sınıfta yer alıyordu. Bunlar çoğunlukla ruhban olmayan kişilerden oluşuyordu. İkinci sınıfta bulu-

⁴⁵² Runciman, *op.cit.*, pp. 169-175; Papadopoulos, *op.cit.*, pp. 27-38.

nan *Logothete* (baş muhasebeci) makamı⁴⁵³ da artık sivil bir kişi tarafından işgal ediliyordu. Bu makam zamanla Büyük *Economus*'un işlevini görmeye başladı. XVI. yüzyılın ikinci yarısına doğru birinci sınıf görevliler arasında da sivil kişiler de görülmeye başlandı. Sinodda yer alan beş adet birinci sınıf görevliye, *Protecdicos* isimli bir altıncısı eklendi. Bu patrikhanenin baş yargıcısıydı. Tüm departmanı sivil yargıçlardan oluşmasına rağmen *Protecdicos* 1640'a kadar sadece ruhbanlar arasından atandı. Daha XVI. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıkmış olan ve laik kişilerin işgal ettikleri bir diğer yüksek makam Büyük *Orator* olup, bu görevli Kilisenin sözcüsü konumundaydı. Büyük *Ecclesiarch* ise, sekizinci sınıfta başında bir sivilin bulunduğu bir makam iken, XVII. yüzyılda *Skevophylax*'ın işlevlerini yerine getirmeye başlamıştı⁴⁵⁴.

Osmanlı imparatorluğunun egemenliğindeki Bizans kilisesinin coğrafi etkinlik alanında da bir genişleme meydana geldi. Balkanlardaki Ortodoks Slav Kiliseleri ile İstanbul Patrikliği arasındaki sorunlar İstanbul Patrikliği lehine çözümlendi. Fatih, Timovo, Peć ve Ohri'deki Bulgar ve Sırp Patrikliklerini İstanbul Patrikliğine bağladı⁴⁵⁵. Öte yandan, diğer Ortodoks Slavlardan farklı olarak, daima sorunsuz bir şekilde Konstantinopolis Patrikliğine bağlı kalmış olan Rus Kilisesi, artık tamamen Osmanlıların egemenliğine girmiş olan Konstantinopolis'e bağlı kalamazdı. Dolayısıyla 1589'da bağımsız bir Patriklik olduğunu ilan etti⁴⁵⁶. XVI.

453 1759 tarihli bir fermanla legofetliğin gerek Rum Milleti arasında gerekse de, Osmanlı yönetimi nezdinde çok önemli bir makam olduğu belirtilmekteydi. Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 184-185.

454 Runciman, *op.cit.*, pp. 173-76; Papadopoulos, *op.cit.*, pp. 39-85.

455 Ancak, daha sonra, bir devşirme olan Sokullu Mehmed Paşa, 1557 yılında, Sırp Patrikhanesi'ni yeniden açıtırıp başına patrik olarak kendi kardeşini getirtti. Fakat, III. Mustafa, 1746 yılında, Sırp'ların ayrılıkçı eğilimleri karşısında Sırp Patrikliğini yeniden kapatılarak İstanbul Patrikhanesine bağlanarak durumunda kaldı. Ercan, "Türkiye'de XV. Ve XVI. Yüzyıllarda Gayrimüslimlerin ...," *op.cit.*, s. 1132.

456 Pantazopoulos, *op.cit.*, pp. 26-34.

yüzyıl boyunca gerçekleştirilen Doğu fetihleri sonucunda ise, Antakya⁴⁵⁷, İskenderiye ve Kudüs Patriklikleri bir kez daha Konstantinopolis Patrikliği ile aynı siyasal yönetim altında birleştirilmiş oldu⁴⁵⁸. Böylece doğudaki Melkitler dindaşları ile doğrudan ilişki kurabilme imkanına sahip oldular. Melkitlerin nüfusu çok azalmış olmakla birlikte, bu bölgede, özellikle İskenderiye'ye gelen Rum tüccarlarla, Ortodoks Rumların sayısında zamanla bir artış oldu. Doğudaki patriklikler kuramsal olarak eski konumlarını sürdürmekle birlikte, fiiliyatta İstanbul Patrikhanesine bağlandılar. Zira bu tarihi patriklikler başkent ile ilişkilerini İstanbul Patrikhanesi aracılığıyla kuruyorlardı. Bunlardan birinde bir makam boşaldığında, Konstantinopolis Patriği, yeni bir atama yapmak için padişah'tan izin istiyor ve atanacak kişi de genellikle kendi belirlediği isim oluyordu⁴⁵⁹. Örneğin, 1543'te Peloponesli Germanos, Konstantinopolis tarafından Kudüs Patriği olarak atanmıştı⁴⁶⁰. Böylece hem Balkanlardaki Slav Kiliselerinde, hem de Ortadoğu'daki Arapça ko-

457 Bölgenin Osmanlılar tarafından fethedildiği dönemde Antakya Patriği Dorotheos II. İstanbul'da yaşıyordu. Frazee, *op.cit.*, p. 49.

458 Ayrıca otonom olduğunu iddia eden Kıbrıs Ortodoks Kilisesi ile Sina'daki Saint Catherine Manastırı da Osmanlı egemenliği dolayısıyla İstanbul Rum Patrikhanesine bağlanmış oldu. Kıbrıs'taki Latin egemenliği sırasında buadaki Ortodoks başpiskoposluk kaldırılmış ve piskoposluklarının sayısı yirmiden dörde düşürülmüştü. Ayrıca piskoposlar Latin Kilisesine saygı ve bağlılık yemini etmeye zorlanmaktaydılar. Bu yönüyle adanın Osmanlılar tarafından fethi Ortodokslar açısından bir kurtuluş olmuştu. Katolik rahipler ortadan kalktı. Katedralleri camiye çevrildi. Kapatılan piskoposluklar yeniden açılmazdıysa da, Kıbrıs başpiskoposu eski otoritesini yeniden kurabildi. Gibb and Bowen, *op.cit.*, p. 225. Öte yandan Suriye, Filistin ve Mısır'da Ortodoks bakış açısından sapkın görülen yerel kiliseler (Yakubi, Maronî, Keldani, Kipti Kiliseleri) buranın Bizans kontrolünden çıktığı dönemde, daha özgürce faaliyette bulunma imkanını bulmuş; buna karşılık Bizans'ın koruyucu şemsiyesinden mahrum kalan Melkitler diye adlandırılan Ortodoksların sayısı büyük oranda azalmıştı. Ayrıca çok uzun sürmese de Kutsal yerlerdeki Haçlı egemenliği Ortodoks Kilisesinin etkinliğini daha da azaltan bir faktör olmuştu. Üstelik Latinler, Ortadoğu'daki Bizans Kilisesi karşısı Doğu Kiliselerini büyük oranda kendilerine bağlamayı da başarmışlardı. Ortodokslar açısından olumsuz olan bu durum, Osmanlıların Memluk topraklarını fethetmeleriyle değişmiş, bölgede Ortodoksluk ve Rum kültürü yeniden canlanmaya başlamıştı.

459 Runciman, *op.cit.*, pp. 176-77.

460 Frazee, *op.cit.*, p. 62.

nuşan Melkitlerin Kiliselerinde ruhban hiyerarşisinin üst sıralarını etnik Rumlar ele geçirdi.

Osmanlı egemenliğine giren Rumlar ellerine geçen yeni imkanları değerlendiriyor olmakla birlikte, bu ortada hiçbir sorunun olmadığı anlamına gelmiyordu. Bir kere Rumlar Osmanlı egemenliğini sürekli bir durum olarak algılama eğiliminde değildiler. Bunun geçici bir durum olacağını düşünüyorlardı. Dolayısıyla Bizans İmparatorluğu'nu yeniden diriltmek hayalinden vazgeçmiş değillerdi. Öte yandan, Fatih'ten sonraki hükümdarlar imparatorluktaki Gayrimüslimlere karşı gittikçe katılaştıran bir politika izlemeye başlamışlardı. Özellikle I. Selim'den itibaren kiliselerin camie çevrilmesi yönünde güçlü bir eğilim ortaya çıktı. Osmanlı yönetimi Rumlara güvenilmez kendilerine verilen imtiyazları hakketmeyen bir topluluk olarak bakmaya başlamıştı. Kilise sahip olduğu imtiyazları koruyabilmek için çoğu zaman devlet görevlilerine rüşvet vermek zorunda kalıyordu. Diğer yandan gittikçe zenginleşen bazı Rumlar ve üst kesim Kilise görevlileri çetin bir iktidar mücadelesi içerisine girmişlerdi. Bu nedenle, teoride Patriklerin ömür boyu görevde kalacakları belirtilmişse de, uygulamada sık sık patriklerin değiştirildiği görülmekteydi. Bu iktidar mücadelelerinde sarayda etkin konumda olan dönmeler de rol alabiliyordu. Padişahlar ise, düzenin sağlanabilmesi için patriğin otoritesinin korunmasına özel bir önem vermekteydiler. İstanbul kadısına gönderilen 1611 tarihli bir fermanla şunlar yazıyordu:

"İstanbul'da olan kefare taifesi arzual sunup hâlâ batrikleri olan Teofiyos âyini batılaları üzre edai hidmet eyleyüb cümlesi rıza ve şükran iken sarac Hristolo nanı zimmi bazı kimesneler ile müteffik olup batrikliğe tabi olmağla ihtilale bais olmuşdur deyü tezallüm eyledikleri ccilden mezkurun batrikliği tebdil ve tağyir olunmanak emrim olmuştur Buyurdum ki ... vusul buldukda bu babda unat vechile

mukayyed olub mezkûrın batıklığıne kimesne dahlü taaruz itdirmeyüb ve tedbil ve tağyir itdirmeyesin ...⁴⁶¹.

Çeşitli nedenlerle azledilmiş olan patrikler, yeni patriğin otoritesi için ciddi bir tehdit oluşturalabiliyordu. Bu nedenle, patriğin talebi üzerine, padişah tarafından eski patriklerin sürgüne gönderildikleri de görülmektedir. 1573 tarihli bir fermanla azlolanmış olan eski patriklerin Rumların gelenekleri uyarınca Aynoroz Manastırı'nda oturtuldukları belirtilerek, Metrofan isimli eski patriğin de, yeni patriğin bunu hatırlatması üzerine, bu manastıra sürülmesine karar verildiği yazıyordu⁴⁶². 1603 tarihli başka bir fermanla ise, yeni patriğin talebi üzerine, eski patriğin Tûru Sina Manastırı'na sürülmesinin emrolunduğu ifade edilmektedir⁴⁶³.

Osmanlı imparatorluğundaki Rum Milletinin cemaat yapısı, döneme ve yere göre bazı farklılıklar gösterse de, yüzyıllar boyunca imparatorluktaki Ortodoksların ana sosyal örgütlenmesi olarak varlığını sürdürdü. Asıl olarak düzen ve savunma gibi konularla ilgilenen bir siyasal düzende, Rumlar, cemaat örgütlenmeleri vasıtasıyla, yerel düzeyde ihtiyacını duydukları sağlık, eğitim, sosyal dayanışma gibi sosyal hizmetleri üyelerine sağlayabildiler. Rumların cemaat örgütlenmesi, oligarşik bir niteliği olmakla birlikte, görece demokratik bir özellik taşıyordu. Yerel cemaatler, yörenin ileri gelenlerinin oluşturduğu *demogeron* tarafından yönetilirdi. Hasat ile çiftlik hayvanlarının bakımının düzenlenmesi, eğitim, sağlık, yoksulların korunması gibi kamu hizmetlerinin karşılanması, dış dünya ile iletişimin sürdürülmesi ve uygun davranış normlarının belirlenmesini de içermek üzere, cemaatin çıkarlarıyla ilgili her türlü etkinlik, papazlık bölgesinin liderleri tarafından yönetilmekteydi. Yerel cemaatin papazın seçiminde, papazın piskoposun seçiminde, piskoposun da Patriğin seçiminde belli bir söz hakkı

⁴⁶¹ Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 44.

⁴⁶² Refik, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 49.

⁴⁶³ Refik, *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de ...*, s. 24-25.

vardı. Yerel cemaatler, tamamen durağan değil, belli bir hareketlilik içerisindeydiler. Kimi yerlerdeki cemaatler sönüp giderken kimileri geliyordu. Göç cemaatlara yabancı bir olgu değildi. Yeni göç edilen yerlerde ilk etapta eski cemaat yapısı korunmakla birlikte, zamanla diğer Rum cemaatlerle kaynaşmalar da görülebiliyordu. Millet'in bürokrasisinde önceleri yalnızca ruhbanlar yer alırken zenginlikleri ile beraber siyasal ve sosyal etkinlikleri artan sivil kişiler de buralarda görülmeye başlamışlardı. Bu durum zamanla Millet organizasyonunda bazı değişikliklerin yapılmasını zorunlu kılıyordu. Tüm bu hususlar dikkate alındığında, Millet, kendi içerisinde bir çok çıkar çatışmalarının yaşandığı, yerel düzeyde birbirinden bir çok farklı özellikleri taşıyan ve içine kapalı toplulukları ortak bir kimlik altında toplayan bir organizasyondur. Böylece Millet, yerel ayrılıkları ve çıkar çatışmalarını uzlaştıran bir pota işlevini görürken kilise yönetimi vasıtasıyla devlet ile Rum cemaatler arasında ilişkilerin kurulmasına da hizmet ediyordu⁴⁶⁴.

Ermeniler

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Ortodoks mezhebinden olmayan Gregoryenler, Rumlardan ayrılarak Ermeni Milletini oluşturmuşlardı. Etnik bir topluluk olarak Ermeniler⁴⁶⁵, imparatorluğun her yanına dağılmış bir halde yaşıyorlardı. Bunlar şu anki Ermenistan ve Doğu Anadolu'daki bazı köyler dışında hemen her yerde azınlık durumundaydılar⁴⁶⁶.

464 Augustinos, *op.cit.*, s. 58, 65.

465 Ermenilerin etnik kökeni tartışmalı olmakla birlikte, çoğunlukla, bunların İliryalıların baskısıyla M.Ö. altıncı yüzyılda Doğu Anadolu'ya göç etmiş olan Trak-Frikyalı bir topluluk oldukları kabul edilmektedir. Sonyel, *op.cit.*, p. 38. Halil Metin, *Türkiye'nin Siyasi Tarihinde Ermeniler ve Ermeni Olayları*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997, s. 11-14.

466 Bkz., Hrand D. Andresyan, *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., 1964, *Passim*.

Ermeniler dördüncü yüzyılın başlarında Hristiyanlığı kabul etmişlerdi. Ermenilerin yaşadığı ülkede ilk Hristiyan kilisesini Kirkor Lusavoriç isimli bir Ermeni rahip kurmuş ve Hristiyanlık ilk kez onun öncülüğünde bu bölgede yayılmaya başlamıştı. Bu nedenle, bu kiliseye bağlı olanlara Gregoryen deniyordu⁴⁶⁷. Ancak Osmanlılar, tıpkı Ortodoks Hristiyanlarda olduğu gibi, Gregoryen Hristiyanlar için de mezhep ismini değil, bu mezhebe tabi olan hakim etnik topluluğun ismini, Yani Ermeni ismini yaygın olarak kullanmışlardı.

Gregoryenlerin dini inanç ve ritüelleri gerek Ortodokslardan, gerekse de, Katoliklerden önemli farklılıklar taşıyordu. Gregoryenler Monofizitler. 506'da Ermeni, Gürcü ve Kafkasyalı Arnavut rahiplerin sinodu Dvin Konsülü'nde, Efes Konsülü'nde (431) ilan edilen dini akidelerin kabul edildiği ve Kalkedon (bugünkü adıyla Kadıköy) Konsülü deklarasyonu dahil Nasturilik kokan her şeyin reddedildiği açıklanmıştı⁴⁶⁸. Buna göre, Kalkedon Konsülü'nde (451) ilan edilen Hz. İsa'nın ilahi ve insani olmak üzere bir bedende birleşmiş iki doğası olduğu inancı (Diofizitizm) reddediliyor, Oğul'un bedenleşmesinden sonra iki doğanın tam bir birleşmesinin gerçekleştiği ve Hz. İsa'nın tek bir ilahi doğasının bulunduğu savunuluyordu⁴⁶⁹.

Ermeni Gregoryen Kilisesi Monofizit olduğu için, Katolik ve Ortodoks Kiliselerince sapkın ilan edilmişti. Katolik Roma Kilisesi Ortaçağda Ermenileri kendilerine bağlamak için misyonerler aracılığıyla bir çok çalışma yapmıştı. Ancak bu çalışmalar pek başarılı olmamış, Nahcivan'daki Katolik Ermeni Kilisesine bağlı az sayıda Azerbaycanlı Ermeni bulunuyor⁴⁷⁰ ve Sis patriği Abraham-Aruzian'nın Katolik-

467 Metin, *op.cit.*, s. 20.

468 Sonyel, *op.cit.*, p. 39.

469 Benlisoy ve Macar, *op.cit.*, s. 21. Ermeni, Süryani, Kopt, Habeş ve Hindistan Süryani Kiliseleri Kalkedon Konsülü'nün kararlarını tanımamışlar ve Monofizit öğretileri benimsemişlerdi.

470 Frazee, *op.cit.*, pp. 46-47.

liğe geçmesi ile Kilikya bölgesi ile sınırlı olmak üzere bazı Ermeniler Katolik inancını kabul etmeye başlamışlarsa da, Ermenilerin büyük bir çoğunluğu, Frenk dini ve adetlerini benimsemek çok yadırganan bir davranış olarak görüldüğü için, kendi mezheplerine bağlı kalmıřlardı⁴⁷¹. Öte yandan Ortodoks Bizanslılar ile Gregoryen Ermenilerin din birliğini sağlamak için de çok sayıda girişimde bulunulmuştu. Fakat başarısızlığa uğrayan bu girişimler sonucunda, her iki topluluk arasındaki çatışmalar daha da artmıştı. Bizanslılar doğudaki Ermeni krallık ve prensliklerini ortadan kaldırmış ve halkını da Balkanlar ve Anadolu'daki imparatorluk topraklarının deşik yerlerine sürerek daęıtmıřtı⁴⁷². Bu nedenle, Ermenilerin Rumlara ve onların inançlarına karşı yoğun bir tepkisi vardı⁴⁷³. Son derece sınırlı sayıda Ermeni asıllı Ortodoks mezhebini benimsemişti. Ermeniler, bir ok dış müdahaleye, bağımsız ve birleşik bir siyasal organizasyona sahip olmadan çok geniş bir coğrafyada son derece dağınık bir halde yaşamalarına rağmen, kendi kimliklerini büyük bir kararlılıkla koruyorlardı.

Yabancı topraklardaki Ermenilerin organize cemaat yaşamı kiliseleri etrafında dönüyordu. Başlangıcından itibaren Ermeni Kilisesi, 901'e kadar merkezi Valarsapat yakınındaki Ecmiyazin'de bulunan tüm Ermenilerin katoğikosluğu tarafından yönetildi. Bu tarihten sonra, 1292'de Kilikya Ermeni Krallığı'nın başkenti Sis'e yerleşinceye kadar bu makam bir yerden diğerine taşındı durdu. Sonunda 1441'de bir kez daha Ecmiyazin'e geri döndü. Siyasal koşulların etkisi altına yerel yetkili bir çok piskoposluk daha ortaya ıktı. Altamar katoğiskossal piskoposluğu 1113'te kuruldu. Kudüs Ermeni Patrikliği 1311'de ortaya çıkarken Kilikya Katoğikosluğu 1446'da Sis'te kuruldu. Ecmiyazin'dekine benzer bir şekilde, sadece Altamar ve Sis'tekiler

471 Metin, *op.cit.*, s. 20.

472 Sonyel, *op.cit.*, pp. 39-42.

473 Bu hususta bkz. Andresyan, *op.cit.*, *passim*.

“katoğikos” ünvanını taşıyıp papazları atama ayrıcalığını taşıdılar. Bizans başkentinde yaşayan Ermeni cemaatinin 1391’e kadar iki kilisesi vardı. XIV. Yüzyılın başlangıcına kadar Konstantinopolis, Bursa, Kütahya ve diğer şehirlerin Ermenileri kendi piskoposluklarına sahip olacak kadar örgütlenmişlerdi. Konstantinopolis ve Bizans İmparatorluğu sınırları içerisindeki tüm piskoposluklar Sis Ermeni Katoğikosluğu’na tâbiydiler⁴⁷⁴.

Osmanlılar bölgede etkin bir askeri ve siyasal güç olarak ortaya çıkmaya başladıklarında Ermenilerin herhangi bir bağımsız siyasal organizasyonu bulunmuyordu. Osman Bey Ermenilerin Kütahya’da ayrı bir cemaat olarak dini bir merkez kurmalarına izin vermişti. Osmanlılar Bursa’yı ele geçirdiklerinde Kütahya’daki Ermenilerin çoğunluğu ve bunların dini merkezleri Bursa’ya taşındı⁴⁷⁵. İstanbul fethedildiğinde ise, ne doğudaki Ermeni prenslikleri ne de Küçük Ermenistan diye anılan Kilikya bölgesi Osmanlıların egemenliğindeydi. Doğudaki prenslikler, Timur istilasından sonra Akkoyunlular ile Karakoyunluların boyunduruğu altına girmişti. Küçük Ermenistan ise, Memluklara katılmıştı. Bu dönemde Ermeni Katoğikosluğu yeniden Ecmiyazin’e döndü⁴⁷⁶. Osmanlılar egemenlikleri altında bulunan kalabalık bir cemaatin dini merkezlerinin kendi egemenlik alanlarının dışında bulunmasından rahatsızdılar. Zira başka hanedanlıkların egemenlikleri altındaki merkezlerin etkisinde bulunan Osmanlı Ermenileri, bu hanedanların müdahalesiyle Osmanlılara karşı kıskırtılabilirlerdi. Bu nedenle Osmanlılar İstanbul’u fethettikten sonra, Anadolu ve Rumeli’de bulunan bir çok Ermeni sürgün yoluyla şehirde iskana tabi tutulup İstanbul’daki Surp Georg ve Surp Hıreşdagabet kiliselerini

474 Vartan Artinian, *The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire (1839-1863): A Study of its Historical Development*, İstanbul, Ty, pp 10-11.

475 Sonyel, *op.cit.*, p. 43.

476 Gibb and Bowen, *op.cit.*, p. 221.

de Ermenilere tahsis olundu⁴⁷⁷. 1461 yılında ise, Bursa Ermeni Patriği Yavokim İstanbul Ermeni Patriği ilan edildi⁴⁷⁸. İstanbul Ermeni Patrikhanesi'nin, Ecmiyazin, Altamar ve Sis'tekilerden farklı olarak, ruhani bakımdan bir üstünlüğü yoktu⁴⁷⁹. Başlangıçta yetkileri başkent ile sınırlı olmakla birlikte, önemi zamanla arttı. I. Selim ve I. Süleyman dönemlerinde gerçekleştirilen Doğu fetihleri ile Ermenilerin yaşadıkları hemen hemen tüm topraklar Osmanlı yönetimine bağlandı. Ecmiyazin ve çevresi ise, Osmanlılar ile Safeviler arasında mücadelelere neden oluyor ve sık sık el değiştiriyordu. Kudüs fethedildiğinde, Kudüs Ermeni Patrikhanesi de İstanbul Ermeni Patrikhanesi'ne eşit bir patrikhane olarak kabul edildi⁴⁸⁰.

Osmanlılar, Gregoryen Ermeniler dışında Ortodoks olmayan Yakubiler, Süryaniler, Kaldeniler, Kiptiler ve Bogomilleri de Ermeni Milleti içinde kabul ediyorlardı⁴⁸¹. Böylece, Ermenilerin dışında, Arapça konuşulan bölgelerdeki Monofizit olan halkların kiliseleri ile imparatorlukta tüm Çingeneler ve Ermenilerden daha radikal bir şekilde *heretic* sayılan Bogomil veya Paulisyen mezheplerden olan Balkanlardaki Boşnaklar, bazı Bulgarlar, *Pavlenikiler* de Ermeni Milletine dahil oldular.

477 Andresyan, *op.cit.*, s. 24.

478 Richard G. Hovannisian, "The Armenian Question in the Ottoman Empire," *Armenian Studies: Annals of the Lebanese Association of Armenian University Graduates*, Liban, 1973, p. 3. Mik'ayêl Ç'ainê'can'ın 1784-1786 tarihlerinde yayınlanan Ermeni Tarihi isimli kitabında Yavokim'e Yunanistan ve Anadolu Ermenileri üzerinde mutlak bir otorite verildiği yazmaktadır. Buna göre, Osmanlı egemenliğinin bölgeye yayılması ile doğru orantılı olarak İstanbul Ermeni Patrikhanesinin otoritesi de yayılmıştı. Kevork B. Bardakjian, "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, pp. 89-90.

479 Eryılmaz, *op.cit.*, s. 63-64.

480 Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet," *op.cit.*, s. 1000.

481 Sonyel, *op.cit.*, p. 45. I. Selim'in 9 Kasım 1517'de Kudüs Ermenilerine verdiği beratta kendilerine bağlı mezhepdaşları olan Habeş, Kipti ve Süryani cemaatleri ile kiliselerinin gelenekleri üzerine kendilerine bağlı kalmaya devam edeceği yazıyordu. *Ermen, Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, s. 16.

Osmanlılar, Ermenilere de, diğer Milletlere çeşitli ferman ve beratlarla sağlanmış ayrıcalıkları tanımışlardı. Ermeniler cemaatsel özerkliklerini sürdürerek Osmanlı toplumuna eklenmişlerdi. Kiliselerinin kendi hapishaneleri ve kamu güvenliği ile ceza hukuku dışındaki davalarda üyelerini yargılayabildikleri yargıçlar kurulu vardı. Kilise hiyerarşisi içerisindeki atamaları ve din adamlarına verecekleri cezaları kendileri belirlerlerdi. Din adamları vergileri toplar, mahkemeleri yönetir, çiftleri evlendirir, dini ve medeni kararlar verir, eğitim, hayır işleri ve dini kurumları yönetirdi⁴⁸². I. Selim'in Kudüs Ermenilerine verdiği beratla Ermenilerin patriklerine, ellerindeki kilise, manastır, mabet ve diğer kutsal yerlerine karışılmayacağı belirtilmişti⁴⁸³.

Ermenilerin dini kurumlarının yetkileri coğrafi ve idari olarak sınırlandırılmıştı. Ecmiyazin Katoğikosluğu Doğu ve Batı Ermenistan'ı kontrol ediyordu. Sis Katoğikosluğu ise, otoritesini Kilikya ve biraz ötesinde uygulayabilmekteydi. Altamar Katoğikosluğu Van Gölü'nün güneyinde yetkiliydi. Kudüs Patrikhanesi, Kıbrıs, Şam, Kudüs, Yafa, Beyrut, Bethlehem ve Mısır'daki Ermenin dini ve sosyal işlerini idare ediyordu. Son olarak, İstanbul Patrikhanesinin yetki alanı ise, Rumeli ve Anadolu'da *perakende* yaşayan Ermenileri kapsıyordu. Ancak, bazı mali nedenlerle, bu ayrı yetki bölgelerinin sayısı zaman zaman artabiliyordu. Örneğin, XVII. Yüzyılın başlarında, Anadolu ve Rumeli'deki Ermenilerin toptan satış vergilerinin (*kabal*) toplanması işi, bölge Rumeli, İstanbul ve Anadolu şeklinde üçe bölünmek suretiyle üç patrik arasında paylaştırılmıştı. Öte yandan, 1608'de Celali isyanları ile Batı Anadolu'ya dağılmış ve İstanbul Patriğinin kendilerine yüklediği vergilerden hoşnut olamayan Erzurum Ermenilerin dini lideri bir beratla cemaatinin bağımsızlığını elde ederek İstanbul Topkapı'daki makamından bunları yönetme imtiyazını elde etmişti. Ayrıca

482 Sonyel, *op.cit.*, pp. 44-45.

483 Ercan, *Kudüs Ermeni Patrikhanesi*, s. 16.

Trabzon Ermenileri de İstanbul Ermeni Patrikliğinin yetkisini tanımıyordu⁴⁸⁴. Her katoğikosluk ve patriklik bölgesi çeşitli papazlık bölgesine bölünmüş olmakla birlikte, papazlık bölgelerinde yaşayan Ermeni halk da, her biri kendi kiliseleri çevresinde toplanmış olmak üzere, çeşitli cemaatlere ayrılmış bir durumda sosyal ve dini dayanışmalarını sürdürerek yaşıyordu.

Yahudiler

Yahudilerin geleneksel cemaat örgütlenişi, Osmanlı İmparatorluğundaki diğer Milletlerden farklı olarak, hiyerarşik ve merkezi bir yapıya dayanmıyordu. İmparatorlukta Yahudi Milleti, birbirinden farklı tarihsel ve kültürel kökenleri olan çok sayıda cemaatten oluşuyordu.

Balkanlar ve Anadolu'daki en eski Yahudi cemaatleri olarak Bizans Yahudileri –ki, bunlar Osmanlıların egemenliğine girmeden önce, Bizans, Slav, Venedik veya diğer Türkmen Beyliklerinin uyrukları olarak yaşıyorlardı- Rabbaniler ve Karailer olmak üzere iki mezhebe ayrılmışlardı. XV. yüzyıl sonuna doğru bu toplulukların hemen hemen tamamı Osmanlı yönetimine bağlanmıştı.

Osmanlı yayılması egemenliği altındaki bölgelerde içeriden ve dışarıdan çeşitli Yahudi göçlerine de sahne oluyordu. Daha önce Bursa ile Edirne'nin fethinde olduğu gibi, İstanbul'un fethi de ihtiyari veya zorunlu olarak diğer bölgelerde yaşayan Yahudilerin yeni başkente göç etmelerine neden olmuştu. Bu arada, Osmanlı egemenliği dışındaki Balkanlar ile Batı ve Orta Avrupa'dan göç eden Yahudiler de yavaş yavaş ülkeye yerleşmeye başlamışlardı. XV. yüzyılın sonlarında, uğradıkları dini baskı nedeniyle⁴⁸⁵, Orta Avrupa'dan

484 Bardakjian, op.cit., pp. 91-95.

485 Batı Avrupa'daki Yahudilerin durumlarıyla İslam ülkelerindeki Yahudilerin durumları arasında önemli farklılıklar bulunmaktaydı. Bu hususlara Polonyalı Simeon Seyahatnamesinde ayrıntılı olarak değinilmiştir. Örneğin Roma'daki Ya-

ve İberyâ Yarım adasından göç eden Yahudiler (bunlardan ilkinde Aşkanaziler, ikincisine de Seferadlar deniyordu) ile bu akın doruk noktasına ulaştı⁴⁸⁶.

Son olarak, doğudaki Osmanlı yayılması ile birlikte A-rapça konuşulan bölgelerdeki en eski Yahudi toplulukları ve Yahudiler için kutsal sayılan yerler de Osmanlı egemenliğine girmiş oldu.

Çeşitli göçler ile Osmanlı ülkesine gelen Yahudi toplulukları ile yerli Yahudiler eski cemaat yapılarını, dilleri, kültürleri ve ritüelleri ile birlikte koruyorlardı. Aynı yerden gelenler yine toplu olarak bir muhite yerleşmekteydiler. Her bir Yahudi cemaatinin çevresinde sosyal yaşamlarını düzenledikleri kendilerine ait bir havrası vardı. Osmanlı resmi belgelerinde, Yahudiler, bu toplumsal yapıları göz önünde tutularak, geldikleri yer veya mensup oldukları cemaat adıyla kaydedilmişlerdi. Böylece belli başlı Osmanlı şehirlerindeki Yahudi toplulukları, Kordovalılar, Aragonlular, Sevililer, Karailer, Sicilyalılar, Lizbonlular, Samariler gibi, bir çok alt topluluğa bölünmüşlerdi⁴⁸⁷. XVI. yüzyılın başlarında bunların sayısı küçük yerleşim yerlerinde iki ila dört veya beş arasında değişir ve Safed'de daha sonraları artmakla birlikte

hudilere herhangi bir dini özgürlük tanınmamıştı. Bunlar her Cumartesi günü başları açık bir vaziyette kiliseye gitmeye ve buradaki Yahudiler aleyhine verilen vaazları dinlemeye mecbur ediliyorlardı. Ayrıca Frenk ülkelerinde Yahudilerin hemen hemen tüm ticari faaliyetleri yasaklanmıştı. Bunlar ancak eskicilik gibi aşağı görülen işleri yapabilirlerdi. Böylece, kendilerine hiçbir siyasi hak tanınmayan Yahudilerin, elde edebilecekleri ekonomik güç ile, dolaylı yollardan da olsa, siyasal etkinlik kazanmaları engellenmek isteniyordu. Ayrıca, Yahudilerin İspanya'ya girişleri ve burada yaşamaları yasaklanmıştı. Eğer burada bir Yahudi ele geçirilirse, diri diri yakılıyordu. Andresyan, *op.cit.*, s. 78-80.

486 Osmanlı ülkesine yerleşen Yahudiler, yönetim açısından son derece üretken bir insan kaynağı teşkil ediyordu. Avrupa'dan gelenler silah sanayi, hekimlik ve diplomatik ile ilgili bilgi birikimlerini ve yeteneklerini padişahların hizmetlerine sunuyorlardı. Bunlar dil bilmeleri ve ticarete olan eğilimleri nedeniyle uluslararası ticarete ve diplomasi alanında son derece yararlı oluyorlardı. Yahudiler imparatorluk maliyesinde de son derece etkin görevler alıyorlardı. Bunlar darphanelerin başına getirildiği gibi, gümüklerin denetimi ve vergi toplama işleri de Yahudilere veriliyordu. Sevilla-Sharon, *op.cit.*, s. 35-82.

487 Lewis, *Notes and Documents from the Turkish Archives: a Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, passim.

altı ile on iki arasındayken İstanbul ve Selanik'te otuz ıla yüzü buluyordu⁴⁸⁸.

Osmanlı imparatorluk politikası dinsel ve etnik ünitelere, siyasal olarak mümkün olabildiği kadarıyla, onların geleneksel hukuklarını ve örf ve adetlerini çiğnemenen ve kendi yetkilileri aracılığıyla ulaşılmasını gerektiriyordu⁴⁸⁹. Bu nedenle diğerr zimmî cemaatlerde olduğu gibi, Yahudi topluluklarının da cemaat özerklikleri tanınmıştı. Her bir Yahudi cemaatinin, belli bir ölçüde, kendi öz yönetimleri vardı. Ve iddia edildiğinin aksine⁴⁹⁰, Yahudilerde, Rumlardaki İstanbul Patriğine karşılık gelen, bir hahambaşılık müessesesi yoktu. İstanbul'daki hahambaşı, esasında yetkileri İstanbul ile sınırlı olup, Osmanlı belgelerinde de ifade edildiği üzere, Rumlardaki Metropolitan mertebesine karşılık gelen bir dini lider konumundaydı⁴⁹¹.

Osmanlılar Konstantinopolis'i fethettiklerinde, bir emannane ile şehirdeki Bizans Yahudilerine dokunmayacaklarını, zimmî statüsüne tabi olarak kendi dinlerinde kalabileceklerini bildirmişlerdi⁴⁹². Ayrıca fetih, Osmanlı Yahu-

488 Joseph R. Hacker, "The Structure and Scope of Jewish Organization and self Government in the Ottoman Empire in the 15th-17th Centuries," V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihii Kongresi (Tebliğler) Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi İstanbul 21-25 Ağustos 1989, T.T.K. Basımevi, Ankara, 1990, s. 344-45.

489 Hacker, "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, p. 122.

490 İbkz. Gibb and Bowen, op.cit., p. 219.

491 XV. ve XVI. yüzyıllardaki tahrir defterlerinde şu kayıtlar vardı: "*Menâşpöliid-i Yahüldiyân-i İstanbul*"; "*tahvil-i Metropôd râv-i Yahüldiyân-i İstanbul*." Mark A. Epstein, "The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," op.cit., pp. 101-115. Osmanlı resmi belgelerinde Yahudi cemaatinin örgütlenişi ile ilgili terimlere karşılık olarak sık sık Rumca terimlerin kullanıldığı, Osmanlı yönetiminin bu konudaki anlayışının Rum-Ortodoks cemaatinin örgütlenişi ve hiyerarşisi esas alınarak belirlendiği görülmektedir. Örneğin, 1531 tarihli bir defterde Manisa Yahudi cemaatinin liderinin statüsü *despot* (Rumca: *δεσπότης*) olarak kaydedilmişti. Emecen, op.cit., s. 48.

492 Bu emannane bugün elimizde bulunamamakla beraber, 1693 tarihli bir fermanda, II. Mehmed'in, bu Yahudilere, İstanbul'u fethi sırasında, Bizans İmparatoruna yardım etmedikleri için, köle yapılmayacaklarına, ibadethanelerine

dileri açısından daha önce Bursa ve Edirne’de yaşanan durumun, İstanbul’un fethinde de bir kez daha tekrarlanmasına neden olmuştu. Fatih, şehrin nüfusunu artırıp burayı *şenlendirmek* için, Müslümanlar ve diğer Gayrimüslim unsurlar ile birlikte, imparatorluğun başka yerlerinde yaşamakta olan Yahudilerin *sürgün* olarak İstanbul’a naklini emretti⁴⁹³. İstanbul’a sürgün edilen Yahudilere, Konstantinopolis’te önceden beri yaşayan dindaşlarına da tanındığı şekliyle, şehrin fethi sırasında sağlam kalmış sinagogları kullanmaları imtiyazı tanındı⁴⁹⁴. Ayrıca, hem daha önceki Osmanlı başkentlerinde hem de Bizans egemenliğinde sahip oldukları dini liderlerinin başkanlığında özerkliklerini sürdürmelerine burada da izin verildi. Böylece, Rabbi Moses Capsali, İstanbul Yahudilerinin dini ve siyasi lideri olarak ortaya çıktı⁴⁹⁵. Capsali’nin etkinliği⁴⁹⁶ İstanbul ile sınırlı olmakla beraber, yerel hahamlar (rabbiler) bazı hukuki sorunlar ile ilgili olarak İstanbul baş hahamına başvurmaktaydılar. Ancak İstanbul hahambaşısının mütalaalarına uymak zorunda değildiler. Öte yandan, Capsali’nin iktidarı İstanbul içinde dahi tüm Yahudileri kapsamıyordu. Karailere mali bir özerklik veril-

dokunmayacağına ve ibadetlerine karşılmayacağına dair bir emnanname verdiği yazmaktadır. Refik, *loc.cit.*, s. 11-12.

493 Kritovoulos, *op.cit.*, s. 119.

494 Hacker, *Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century*, *op.cit.* p. 122.

495 Elijah Capsali, Fatih’in Moses Capsali’yi İstanbul Yahudilerinin başına getirmişini, *Seder Eliyahu zuta*’da, Gennadios’un Patrikhanenin başına getirilişinde olan törene benzer bir töreni tasvir ederek anlatmaktadır: “... Ve bunun üzerine Kral bir ata bindirilmesini emretti ve Kraliyet kapısından evine kadar eşlik etme göreviyle birkaç uşak ve refakatçiyi yolladı.” Bu olayın tarihi 1454-55 olarak gösterilmektedir. Benjamin Braude, “Foundation Myths of the Millet System,” *Christians and Jews ...*, pp. 79-80.

496 İstanbul’da Capsali döneminde, özerk bir yönetime ve bir başkana sahip olan Yahudiler, bunun karşılığında cizye-i râv adı altında, özel bir vergi ile inükellef kılınımlardı. Daha sonra bu vergi, benzer bir özelliğe sahip Selanik, Manisa gibi diğer şehirlere de yayıldı. Epstein, *op.cit.*, p. 103. Kolektif nitelikteki bu vergide kullanılan râv kelimesi rabbinin karşılığı olup, esas olarak Aşkanazi, İtalyan ve Fransız Yahudileri arasında yaygındı. Osmanlı bürokrasisi de bu terime yabancı değildi. Metropolit ve despot gibi Rum kökenli tabirlerin yanı sıra Yahudilere özgü bu terim de sık sık kullanılıyordu. Emecen, *op.cit.*, s. 48-49.

diği gibi, yetkililerle kendi görevlileri aracılığıyla ilişki kurma hakkı da tanınmıştı. Karailer yönetim nezdinde kendi kethüdaları aracılığıyla temsil olunmaktaydılar⁴⁹⁷.

Yahudi cemaatleri içinde rabbilerin çok önemli bir yeri vardı. Rabbiler cemaatlerinin dini ve idari başkanlarıydılar. Bunlar, Yahudi cemaatinin diğer görevlileri ile birlikte, bir anlamda, Müslüman cemaatte yönetim ve bürokrasi tarafından gerçekleştirilen vergilerin saptanması ve toplanması ile cemaatin güvenlik ve adalet ihtiyacının karşılanması görevlerini yerine getirirlerdi⁴⁹⁸. Dolayısıyla yargısal ve idari yetkileri dini yetkileri ile birleşmişti. Fakat zamanla rabbilerin sahip oldukları bu güçleri zayıflamaya başladı. XV. yüzyılın sonlarına doğru imparatorluğun başka yerlerinde olduğu gibi, İstanbul'da da Seferadlar Yahudi cemaatleri içerisinde çoğunluğu oluşturur hale geldiler⁴⁹⁹. Bunlar, zamanla, tüm Yahudi Milletine kendi renklerini vereceklerdi⁵⁰⁰. Avrupa'dan gelen Yahudiler, buranın siyasal ve sosyal kültürünü de taşıdıkları için, doğal olarak, Yahudi cemaatlerin liderlik ve örgütleniş yapılarını da etkileyeceklerdi; İspanyol topluluğunun liderlerinin bir çoğu, kendi dini liderlerini dahi küçük görüyorlardı; ayrıca bunlar tüm gücün bir elde toplanmasına da karşıydılar. Bu yüzden Capsali'nin yerine geçen dini lider, Elijah Mizrahi, -ki kendisi Capsali'den farklı olarak seçimle başa geçmişti- hiçbir zaman halefi olduğu kişinin sahip olduğu güç kadar bir güce sahip olamadı. Topluluğun dini liderliği halen Mizrahi'nin elinde bulunmasına rağmen, artık idari ve mali işler bir baş-

497 Epstein, *op.cit.*, p. 104. Cemaatlere dayalı sosyal bir yapıda cemaatleşmenin en önemli unsuru siyasal otorite tarafından tanınmak suretiyle gerçekleşiyordu. Bu tanınma ise, cemaatten bir kişinin kethüda veya başka adlar adı altında yönetim nezdinde bu cemaati temsil edebilmesine izin verilmesiyle sağlanmaktaydı.

498 *Ibid.*, p. 102.

499 Bu dönemde İstanbul nüfusunun %60'ını Müslümanlar, %29.6'sını Hristiyanlar ve %10.4'ünü de Yahudiler oluştuyordu. Youssef Courbage and Philippe Fargues, *Christians and Jews under Islam*, Trans. Judy Mabro, New York & London, I.B. Tauris Publishers, 1997, p. 116.

500 Gibb and Bowen, *op.cit.*, pp. 219-20.

ka kişinin, Seferdik cemaate mensup olan Rabbi Shealtiel'in kontrolündeydi. Shealtiel, *kethüda* olarak, merkezi yönetimle Yahudi cemaati arasındaki ilişkileri yürütüyordu. Tüm Osmanlı-Yahudi idari ilişkileri kendi çevresinde döner hale geldiği için, bir süre sonra, *kethüda*, cemaat içinde o kadar önemli bir konuma geldi ki, İstanbul hahambaşısının Osmanlılar gözündeki önemi gittikçe azaldı⁵⁰¹.

Yerel düzeyde, İmparatorlukta Her bir Seferad cemaatinin, "*maamad*" adında seçilmiş bir liderliği vardı. Maamad, yılın belirli bir zamanında, belirli bir süre için yapılan seçimler ile oluşturulurdu. Bu seçimlerde, yoksul, orta seviyede ve zengin sınıflardan Yahudiler kendi adaylarını belirler ve her sınıf kendi temsilcisini maamada yollardı. Liderlik, daha sonra, cemaat işlerini yürütecek ve yetkililer, yerel görevliler ve diğer Yahudi cemaatleri ile tüm ilişkilerde kendi cemaatlerini temsil edecek, *parnasim* denen başkanları ile gizbar, defterdar ve diğer görevlileri seçerlerdi. Maamadın yanında, genel aile liderleri konseyi de, bazı durumlarda maamadın da vergi görevlilerini seçmesine rağmen, maamaddan ayrı ve tamamen bağımsız olarak çalışan vergi görevlileri teşkilatını seçerdi. Maamad veya temsilcileri, şehirdeki çeşitli maamad teşkilatlarının genel temsilciler meclisine de katılırlar ve böylece her bir şehir kendi Yahudi liderliğini oluştururdu⁵⁰².

Seçilmiş bir maamada sahip olan her bir cemaatin, gönüllü veya maaşlı olarak çalışan diğer görevlilerinin yanı sıra (bunlar Osmanlılar tarafından kendi bürokratik yapısına benzetilerek tahrir defterlerine subaşı, yayabaşı, naib gibi isimlerle kaydedilmişlerdi), *marbiz-torah* ismini taşıyan bir bilge kişisi; "hoca"sı vardı. Marbiz-torah, her şeyden önce, cemaat mahkemesinin başkanlığını yapan bir

501 Epstein, *op.cit.*, pp. 106-108.

502 Hacker, "The Structure and Scope of Jewish Organization and self Government in the Ottoman Empire in the 15th-17th Centuries," *op.cit.*, s. 345-46.

rabbî yargıçtı. Hükümlerinde, karalarında ve dinsel konulardaki emirlerinde bağımsızdı. Maamad tarafından cemaatin onayı alınarak hizmet süresinin, maaşının ve görevlerinin belirtildiği bir sözleşme (*haskamot*) ile göreve getirilirdi. Maamalarda olduğu gibi, marbiz-torahların da temsil edildikleri bir şehir meclisi vardı⁵⁰³.

İstanbul ve Selanik'teki şehir maamadları özellikleri bazı bakımlardan bir birlerinden farklıydı. İstanbul ve onun ekolüne bağlı olan yerlerde, şehir maamadları düzenli olarak toplanıyor ve aldıkları kararlar tüm şehrin cemaatlerini bağliyordu. Buna karşılık, Selanik ve bu örneği izleyen yerlerde, şehir maamadları ancak tüm cemaatlerin hareketlerini koordine etmeyi gerektiren bir sorun ortaya çıktığında toplanıyor ve bu durumda dahi çoğunlukla alınan kararlar azınlığa empoze edilemiyordu⁵⁰⁴.

Görünüşe bakılırsa, Osmanlıların doğudaki yayılmaları, Yahudiler için cemaat özerkliklerini güçlendirici bazı düzenlemeler ile sonuçlanmıştı. II. Selim Mısır'ı fethettiğinde burada bulunan Nagîd (veya Reîs) ünvanlı Mısır Yahudilerinin Rabbi ve baş-yargıcın görevine son vererek bu makamı ilga ettiğini ve bundan böyle her cemaatin kendi kendini yöneteceğini ilan etmişti⁵⁰⁵.

Yahudi cemaatlerinin başkente tüm Yahudi Milletinin başı olan bir habambası bulunmamakla birlikte, kendileri için gerektiğinde girişimde bulunan prestijli Yahudi saray adamları vardı. Bunlar genellikle, banker, finansör, işadamı, hekim olup bilgileri ve zenginlikleri ile padişahların yakın dostluğunu kazanmışlardı. Örneğin, Jacopo de Gaeta isimli Yahudi Fatih'in özel doktoru olduğu gibi, aynı zamanda da defterdarıydı. Kendisi hem İstanbul'un fethinden önceki hem de sonraki dönemde Osmanlı sarayına hizmet etmişti. Padişaha yakınlığı sayesinde, Müslüman olarak, Yakup Paşa

503 Ibid., s. 346.

504 Ibid., s. 346.

505 Karşı, Gibb and Bowen, op.cit., p. 226.

ismiyle, vezirlik mertebesine kadar yükselebilmşti. Yakup Paşa'nın sarayda öyle saygın bir konumu vardı ki, İstanbul'daki bir mahalleye Hekim Yakup Mahallesi ismi verilmişti⁵⁰⁶. Fatih bu kişiyi ve zürriyetini bir fermanla tüm vergilerden muaf tutmuştu⁵⁰⁷. Diğer yandan, hem II. Bayezid'in hem de I. Selim'in dokterluğunu yapmış olan Joseph Hamon'un da son derece prestijli bir yeri vardı. Kendisi padişahın yanında Doğu seferlerine de katılmıştı. Bu seferlerin dönüşünde Şam'da ölünce, yerine oğlu Moses Hamon geçti⁵⁰⁸. Portekizli bir dönme (*Maraños*) aileden olan Joseph Nasi de II. Selim'in yakın dostluğunu kazanan zengin Yahudilerdendi. Bu sayede Naksos Dükü ünvanını elde etmiş ve kendisine Ege'deki Naksos, Adros, Paros, Antiparos, Milo gibi adalarının sancak beyliği verilmişti⁵⁰⁹. Nasi, İstanbul ve Selanik'teki sinagogları desteklediği gibi, Hamon ile birlikte, Yahudiler ile yönetim arasında bir kanal ve Selanik'in imtiyazlarının onaylanmasının elde edilmesinde araç olma işlevlerini de gerçekleştiriyordu. Nasi'nin II. Selim üzerindeki etkisi o kadar büyüktü ki, Rum patriği, kilisenin imtiyazlarını elde etmesinde aracılık etmesi için, kendisine bin akçe ödemişti⁵¹⁰.

Yahudilerin cemaat örgütlenmesi, sadece dini gereksinimleri, hayır işlerini, kişilere yardım edilmesini, eğitimi sağlamayı değil, aynı zamanda çeşitli vergilerin cemaat temelinde yetkililere ödenmesini, Yahudi hukuk kurallarına uygun olarak adil ve doğru hükümlerin garanti edilmesi ile cemaat çerçevesinde ve tüm şehirdeki Yahudilerin kamusal ve bireysel yaşamlarını yöneten düzenlemelerin ve kuralların yürürlüğe konulmasını da temel görevleri olarak görüyordu. Cizye ve diğer vergilerin miktarı, kural olarak, kişi üzerinden hesaplanıyorsa da, Yahudiler, diğer Milletlerde de

506 Sonyel, op.cit., p. 56

507 Sevilla-Sharon, op.cit., s. 37.

508 Ibid., s. 42-50.

509 Sonyel, op.cit., p. 58. .

510 Epstein, op.cit., s. 111-12.

olduğu gibi, cemaat veya tüm şehir olarak belirledikleri bir delege aracılığıyla bu yükümlülüklerini yerine getiriyorlardı. Böylece kendi aralarında, fakirleri ve din adamlarını, cemaatin onların yerine bu mükellefiyeti yerine getirmesi suretiyle, vergilerden muaf kılabiliyorlardı. Öte yandan, iki yarımcısı ile birlikte marbiz-torahın başkanlık ettiği cemaat mahkemeleri, her ne kadar kararlarını uygulatma yetkisine sahip değillerse de, yargısal faaliyetlerinin kapsamı ve yapısı Avrupa'dakiler ile kıyaslanınca son derece ileriydi. Osmanlılar, bu mahkemelere, İslam hukuku ve kendi yargı sistemleri ile çatışmadığı ve yetkisini bunlardan aldığı sürece rıza gösteriyorlardı. Ayrıca bu cemaatler mevcut Yahudi hukukunun yetersiz kaldığı durumlarda yasama faaliyetinde de bulunabiliyorlardı⁵¹¹.

Yukarıda izah edilen yapı, zaman içinde önemli değişiklikler uğradı. Özellikle XVI. yüzyılın sonlarına doğru, Yahudi cemaatinin içine girdiği bunalım, bu topluluğu son derece kırılğan olan örgütlenmesini önemli ölçüde sarstı⁵¹². Kapitülasyonlarla birlikte Avrupalı tacirlerin artan önemleri, Yahudileri Osmanlı dış ticaretindeki temel önemlerini zayıflattı. Bu Osmanlı sarayındaki, etkin Yahudi şahsiyetlerin azalmalarına ve güçlerini yitirmelerine yol açtı. Böylece Yahudi cemaati, merkezi yönetimde kendi çıkarlarını savunan çok önemli bir güçten yoksun kaldılar. Bir çok göreve cemaat tarafından seçilenler değil, Osmanlılarca atananlar getirilmeye başlandı Osmanlı siyasal yapısında gittikçe artan Sünnileşme zimmîlere yönelik kısıtlayıcı hükümlerin daha katı bir şekilde uygulanmasına yol açtı⁵¹³. Ancak koşullarda meydana gelen değişmeler kurumların bir anda ve toptan değişmesine yol açmıyordu. Yahudiler cemaatsel ör-

511 Hacker, "The Structure and Scope of Jewish Organization and self Government in the Ottoman Empire in the 15th-17th Centuries," *op.cit.*, s. 317.

512 Örneğin Sebatay Levi hareketi için bkz. Sevilla-Sharon, *op.cit.*, s. 65-87.

513 Epstein, *op.cit.*, pp. 112-13.

gütlenmelerini, bazı değışikliklere uğramakla beraber, yüz-yıllarca devam ettirdiler.

SONUÇ

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Gayrimüslim tebaanın hukuki statüsü, İslam hukukunda ayrıntılı bir şekilde düzenlenmiş olan zimmîlere ilişkin hükümlere göre belirlenmişti. İmparatorluktaki Rum, Ermeni ve Yahudi cemaatleri, bu hukuki statülerinde temelli bir değişiklik olmaksızın Tanzimat'a kadar hep aynı hükümlere tabi şekilde siyasal, sosyal ve ekonomik faaliyetlerini sürdürmüşlerdi. Zimmîlere ilişkin hükümlerin dayandığı temel prensipler, bir çok noktada, İslam öncesi Türk törelerinin yanı sıra, Persler, Araplar, Romalılar ve Bizanslılar döneminden beri uygulanmakta olan geleneklerle de örtüşüyordu. Bu hukuk en genel anlamda egemenlik altına alınan halka egemenlik altına alan halkın uyguladığı hukuktu. Bu nedenle, Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmîlere "Millet-i mahkûme" denirken Müslümanlara ise, "Millet-i hakime" denirdi. Mahkum Milletlere tanınan haklar, sağladığı bazı ekonomik ve siyasal yaralar nedeniyle, galiplerin bahşettiği güvencelerden ibaretti. Ancak İslam hukukunda bu hakların neler olacağı ayrıntılı bir şekilde belirtilmişti. Mahkum Milletler, kendilerine bahşedilen hakların karşılığında, bir çok yükümlülüğe de tabiydiler.

Haklar çeşitli imtiyazlar şeklinde ortaya çıkmaktaydı. Bu sistemde özgürlüklerden değil, imtiyazlardan bahsetmek daha doğru olacaktır. Zira, modern kamu hukukunda ortaya konan bir kavram olarak özgürlük, kural olup, özgürlüklerin sınırlandırılması istisnadır. Oysa Gayrimüslimlere tanınan can ve mal güvenliği istisnai nitelikteydi. Bu çerçevede can ve mal güvenliği kural olarak tanınmamış olan kafirlerin dini özgürlükleri de yoktu. Ancak bazı şartlar gerçekleştiğinde, örneğin zimmî statüsüne geçebildiklerinde, can ve mal güvenliği ve dinlerine bağlı kalma imtiyazlarına -belirli sınırlar dahilinde- sahip olabilirlerdi.

Mahkum Milletlere bahşedilen imtiyazların çerçevesi belirlenirken, hakim Milletin üstünlüğünün korunmasına da ima dikkat edilirdi. Bu nedenle, en başta hakim Milletin bağlı olduğu dinin üstünlüğünün muhafaza edilmesi gerekiyordu. İktidarın meşruiyetini Tanrı'dan aldığı siyasal sistemlerde aksini düşünmek zaten pek mümkün değildi. Bu çerçevede, zimmîlerin Müslümanlar aleyhine şahitlikleri kabul edilmezken, kural olarak yeni mabet inşa etmeleri yasaklanmış, mevcutların tamiri ise, son derece katı kurallara bağlanmıştı.

İslam hukukunda hakim Millet olarak Müslümanların zimmîlerden üstünlüğü¹ benimsendiği gibi, farklı dinlerden zimmîler arasında da bir hiyerarşi öngörülmüştü. Bu nedenle, Hristiyanlar Yahudilerden daha üstün bir yere sahiptiler. Osmanlı İmparatorluğu'nda da özellikle Rum Milletinin diğer zimmî Milletlerden ayrıcalıklı bir konumu vardı.

Osmanlı Millet düzeni içinde, uyruklar birey olarak değil, bağlı oldukları cemaatin ve Milletin bir üyesi olarak dikkate alınırlardı. Uyruk, ancak bu topluluklardan birisine dahil olduğu müddetçe bir anlam ve değere sahip olabilirdi. Mil-

1 Osmanlı Millet Düzeninde toplumsal kimlikler dinsel cemaat kimliklerinde özetlenerek, İslamiyetin diğer diğerlerinden üstün olduğu, Osmanlı ailesinin ise hepsinin üstünde bulunduğu, bir uygarlığa dayalı toplumsal yaşam örgütlenmişti. Tefik Özcan, "Kanunla Düzenlenen Monarşik Yapı," *Hürriyet Gösteri Sanat Edebiyat Dergisi*, S. 212 (Temmuz-Ağustos 1999), s. 26-33.

letleri oluşturan cemaat örgütleri, doğum, ölüm ve evlenme kayıtlarını tutmak gibi, bir çok idari fonksiyonu yerine getirirlerdi. Cemaatler kendi içlerinde ortaya çıkan ihtilafları mümkün mertebe kendi içlerinde hallederlerdi. Milletler ve cemaatler büyük oranda kendi içlerine kapalıydılar. Milletlerin birbiriyle etkileşimleri çok zayıftı. İslam Milletine geçiş hariç, Millet üyelerinin kendi Milletlerinden başka bir Millete geçişleri, Osmanlı yönetimi tarafından hoş karşılanmazdı. Osmanlı yönetimi Millet yapılarını mümkün olduğu kadar statik tutmaya çalışmaktaydı. Bir Milletten diğerine geçiş, doğum, ölüm ve evlenme kayıtlarında karışıklıklar yarattığı gibi, iç huzursuzluğa da neden oluyordu.

Gayrimüslimlere İslam siyasi sistemi içerisinde kendi dinlerinde yaşama imtiyazı tanındığı durumlarda, bunlara uygulanacak hükümler belirlenirken dinlerinin hususiyetleri, İslam düzeninin el verdiği ölçüde, göz önünde bulundurulurdu. Aynı ölçüde, kendi dini, sosyal ve yargısal kurumlarını, mabetlerini muhafaza etmelerine ve ayinlere katılmalarına izin verildiği de dikkate alınılırsa, egemenlik altına alınan Milletlere geleneksel yapılarını korumalarını sağlayan geniş bir sosyal alanın tanınmış olduğu anlaşılmaktadır.

Zimmî statüsünün bir yüzünü egemenlik altına alınmışlık oluştururken diğer yüzünü de himaye altına alınmışlık meydana getiriyordu. Mahkum Milletler aynı zamanda İslam devletinin himayesi altındaydılar. Bu himaye, zimmîlerin can ve mal güvenlikleri ile dini imtiyazlarının şer'î hukukça belirlenmiş olmasıyla da önemli bir dayanağa sahipti. Dolayısıyla, hükümdarların İslam hukukunda zimmîlere tanınmış hakları tamamen keyfi bir şekilde ortadan kaldırmaları, bazı istisnalar görülmekle birlikte, hukuka aykırılık olarak görülüyordu. Buradaki hükümler değiştirilemez nitelikteydi. Kimi padişahlar, bazı durumlarda tepkisel davranarak zimmîlerin dini imtiyazlarını ihlal etmeye kalkışmışlarsa da, genellikle bu davranışları ulema tarafından engellenmişti. Örneğin, XVII. yüzyılda Calvinist eğilimleri olan bir Rum

Patriği, Cyril Lucaris'in, Cizvitler tarafından, yazmış olduğu bir kitabının Hristiyanlarca kabul edilmeyen Müslüman kuramlarına değinen bir makale içerdiği gerekçesiyle ihbar edilmesi üzerine, baş müftü, Hristiyanların İslam inançlarına aykırı dahi olsa kendi inançlarını açıklama hakkına sahip olduklarını belirtmişti².

Osmanlı padişahları, egemenlikleri altına aldıkları halkların can ve mal güvenlikleri ile dini imtiyazlarını himayeleri altında bulundurdıkları için, öncelikle imparatorluktaki düzeni -elbette ki, bu düzen eşitlikçi değil, hiyerarşikti- sağlamakla yükümlüydüler. Bu düzen sağlama görevi, gerek dışarıdan, gerekse de içeriden gelebilecek tecavüzleri önleyebilme iktidarını gerektiriyordu. Bu nedenle, Osmanlılar, Ortodoks Rumları, Katolik Latin tehdidine karşı müdafaa ettiği gibi, Ermenileri Rumların Bizans İmparatorluğu döneminden kalma Ortodoks yaklaşımlardan, Yahudileri de Hristiyanların "kan iftiraları"ndan³ korumaktaydı. Ayrıca Müslümanların da, askeriye veya reaya sınıfından olsun, zimmîlere yönelik haksız tecavüzlerini önlenmek durumundaydı. Osmanlıların bu himayesi gerçekleşebildiği oranda, Mahkum Milletler geleneksel sosyal yapılarını muhafaza edebileceklerdi. Dolayısıyla, Osmanlıların Gayrimüslim topluluklar üzerindeki egemenliklerinin zimmîler tarafından az çok meşru sayılmasında, galip olmanın verdiği hakkın yanı sıra -ki, o dönemin hukuk anlayışında galip olanın hükmetme hakkının var olduğu kabul edilmekteydi- himaye iktidarının da önemli bir payı vardı.

Osmanlılar İslami prensipler çerçevesinde zimmîlerin geleneksel yaşamlarını geniş bir özerkliğe sahip olarak sürdürmelerine izin vermişlerdi. Ayrıca egemenlikleri altına aldıkları bölgelerde karışıklıklara son vererek belli bir düzen de getirmekteydiler. Katolik Latinlerin tehditleri karşısında Rum, Ermeni ve Yahudilerin hamisi konumundaydılar.

2 Sonyel, *op.cit.*, pp. 90-91.

3 Bu konuda bkz. Emecen, *op.cit.*, s. 66-67.

Osmanlıların kendi dininden olmayanlara tanımış olduğu imtiyazlar, Batıdakiler ile kıyaslayınca son derece geniş bir serbesti alanını kapsamaktaydı. Engizisyon uygulamalarının aksine, belli bir ayrımcılık bulunmakla birlikte, sistemli bir zulüm politikası takip edilmiyordu. Bu *Osmanlı-barış*, mahkum Milletlere belli bir güven duygusu vermiş, bunlarla Osmanlı yönetimi arasında bir işbirliğinin yaratılmasını sağlamıştı. Osmanlı egemenliğinin tüm bu özellikleri dikkate alındığında, XVIII. yüzyıla kadar egemenlik altına alınan Gayrimüslimlerin Osmanlılara karşı tepkileri genellikle olumlu olmuştu. Ancak XVIII. yüzyılda Avrupa'da siyasal, sosyal ve ekonomik alanlarda başlayan gelişmeler ve bunların Osmanlı İmparatorluğu özgülüğündeki yansımaları sonucunda zimmîlerin hukuki statülerinde kimi değişikliklerin yapılması zorunluluğu ortaya çıkacaktı.

XVIII. yüzyıldaki gelişmeler, Osmanlı toprak sisteminde, orduda, sosyal düzende, cemaat örgütlenmesinde ve son olarak Milletlerin sosyal yapı ve liderliğinde bazı değişikliklere yol açtı⁴. Yüzyılın ikinci yarısında, İngiltere'de yeni bir üretim ve sürüm sisteminin temelleri atılmıştı. Kömür ve buhar enerjisinden yararlanılarak icat edilen makinelerin üretim alanında kullanılmaya başlanması, klasik tarım toplumlarının yapısında köklü değişiklikler meydana getiriyordu. Üretimde kol kuvvetinin yerini makine kuvveti alıyordu. Sipariş üzerine yapılan üretim sistemi değişikliğe uğrayarak büyük kitleler için yapılan üretim halini aldı. Buna bağlı olarak, Avrupa devletlerinin dış ticaret hacminde olağanüstü bir artış yaşandı⁵. Bu devletler, gerek hammadde kaynağı gerekse de, pazar olarak gördükleri, Osmanlı İmparatorluğu gibi, kapitalistleşme sürecini yaşamamış devletlere

4 Kemal H. Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post Ottoman Era," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, p. 152.

5 Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. V, Ankara, T.T.K. Basınevi, 1947, s. 10.

yönelmeye, bunları sömürgeleştirmeye başladılar. Bu değişikliklere ayak uydurmakta zorlanan ve haraççı-askeri bir tarım toplumu olarak doğal sınırlarına ulaşan Osmanlı İmparatorluğu, askeri alandaki üstünlüğünü kaybetmeye başlamıştı. Buna bağlı olarak, ülkede Batılı devletlerin etkinliği giderek artıyordu. Bu gelişmelerle birlikte, imparatorlukta monarşi zayıflarken yerel güç odakları kuvvetlenmekteydi.

Batılı devletler, Osmanlı İmparatorluğu ile girdikleri ticari ilişkilerde Hristiyan zimmîlerden aracı olarak yararlanmaktaydılar. Osmanlı Yahudileri ise, daha XVII. yüzyıldan itibaren bir gerileme içindeydiler. XV ve XVI. yüzyıllardaki Yahudilerin parlak dönemleri sona ermişti. Avrupa'dan gelen göç dalgasının durmasıyla birlikte, bunların Batı ile bağlantıları kopmuştu. Yahudiler Avrupa dillerini konuşabilmek vasıflarını dahi yitirmişlerdi. Bu durum Yahudilerin Osmanlılar için taşıdıkları önemin büyük oranda ortadan kalkmasına yol açtı. Saraydaki destekçilerini kaybeden Yahudiler, maliye, gümrük ve darphane gibi hizmetlerdeki yerlerini de kısa sürede yitirdiler. Sebatay Levi olayının yarattığı bunalım ile birlikte Yahudi cemaatleri gittikçe mistisizme yöneldiler. Hahamların etkinliğinde önemli bir artış oldu. Öte yandan Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Müslüman Millet'in de Batı dillerini öğrenmek ve onlarla yakın ilişkiler kurmak yönünde bir eğilimleri yoktu. Bu nedenle, Osmanlılar Batı ile ilişki kurabilmek için kendilerine gerekli olan yardımcıları Gayrimüslimler arasından bulmak zorundaydılar. Osmanlıların Yahudi müttetikleri bu işlevlerini yerine getiremez hale gelmesine karşın, Hristiyan zimmîlerin Batılı devletlerle olan ticari ilişkilerinde bir canlanma meydana gelmişti. Bunlar Hristiyan devletlerle olan ilişkilerinde, en başta dini ortaklık nedeniyle, Yahudilerden daha avantajlıydılar. İmparatorlukta Yahudilerin Batılı tacirlerle yaptıkları ticaret XVIII. yüzyılda neredeyse durma noktasına gelirken, Hristiyanlar, sahip oldukları ticaret filolarının da yardımıyla, imparatorluğun tüm dış ticaretini ele geçirmiş-

lerdi. Böylece Avrupa sermayesinin ve mallarının imparatorluğa girmesinde önemli bir rol üstlenmiştiler. Yahudiler genellikle Osmanlı yönetiminin aracıları, ya da görevlileri olarak hizmet etmişlerdi; Hristiyanlar ise, Batılı tacirler ve elçiler için çalışıyorlardı. Artık güçler dengesi değişmekteydi⁶.

Hristiyan zimmîler içerisinde ticari etkinliği en fazla olan kesim Rumlardı. Bunlar Osmanlı dominyonlarındaki limanlara ve ticaret merkezlerine dağılmış durumdaydılar. Ayrıca, Rusya, Avusturya, Hollanda, İtalya, Fransa, İngiltere ve hatta Hindistan'da ticaret kolonileri kurmuşlardı. Doğu Akdeniz'deki taşımacılık, Ege Denizi'nde yaşayan Rum gemi sahiplerinin ellerindeydi. Ermeniler, ticari faaliyetleri bakımından Rumlardan sonra geliyorlardı. İran'dan başlayıp Anadolu üzerinden İstanbul'a ulaşan ticaret yolunu ellerinde bulundurmaktaydılar. Bu yol boyunca çeşitli ticaret merkezleri kurmuşlardı. Sivas ve Tokat tarım ürünleri, Ankara yün ve tiftik, Bursa ipek ve tütün merkezleriydi. Ermeniler, İstanbul'a İran'dan ipek, Hindistan'dan da keten taşıyorlardı. Bu nedenlerle, Batılı tacirlerin vazgeçilmez aracılarıydılar⁷.

Osmanlı İmparatorluğu'nda kapitalistleşen Batı ile ilişkide zenginleşmiş bir Hristiyan sınıfın ortaya çıkması zimmîlerin geleneksel Millet yapılarında bazı önemli değişikliklere neden olacaktı. Bu sınıf, bir süre sonra Milletlerinin tüm kontrolünü ele geçirerek, sosyal yapılarını kendi çıkarları doğrultusunda yeniden örgütlendirecekti. Bu örgütlenmede artık, ruhbanlar değil siviller etkindi.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde Kilise yargılama yetkisini ticari ihtilaflarda da sık sık kullanır hale gelmişti. Ancak Kilise hukuku, yeni ortaya çıkan ihtiyaçları karşılayabilecek modern hukuk anlayışından uzaktı. Bu nedenle, ruhbanların

6 Lewis, *İslam Dünyasında Yahudiler*, s. 163-69.

7 Sonyel, *op.cit.*, pp. 76, 124.

bu türden ihtilaflara karışmaları eleştirilmekteydi. 1788 tarihli *Nomikon*'da piskopos Theophilus şöyle yazıyordu:

“Hristiyan Krallığı zamanında (heyhat!)... piskoposlar, sadece papazlık ve kilise işlerini yönetip sivil işlere karışmazlardı... Fakat şimdi... taşradaki piskoposlar, miras, borçlar ve neredeyse bütün Hristiyan medeni hukuku ile ilgili tüm dünyevi hukuk davalarını ve duruşmalarını [...] görüyorlar”⁸.

Kadı mahkemeleri ile Kilise mahkemelerinin, geleneksel halleriyle, son derece karmaşık ekonomik ve ticari sorunları içeren davaları çözümleyebilmeleri kolay değildi. Ayrıca bu mahkemelerin Batı ile sürekli temas halindeki zimmî tacirlerin değişen adalet anlayışlarını tatmin etmeleri de imkansızdı. Bu nedenle, ticari konulu ihtilaflarla ilgilenmek üzere tüccar ve ruhbanlardan oluşan karma cemaat mahkemeleri kurulmaya başlandı

Osmanlı Hristiyan tacirleri, kilise, toplum ve yönetim ilişkileriyle alakalı oldukça seküler ve aydınlanmış bir bakış açısı geliştirmişlerdi. Bunlar ruhbanları, özellikle kırsal alandakilerini, cahil, kaba ve cemaatin gerçekten aydınlanmış manevi rehberliğini gerçekleştirmekten aciz görüyorlardı. Sosyal baskı, gelenekler ve alternatifin bulunmaması bunları Milletleri ile biçimsel bağlarını sürdürmeye zorlamaktaydı. Ancak, bir fırsat ortaya çıktığında, tüccarlar, zanaatkarlar ve entelektüeller Millet reformlarını gerçekleştirmek için güçlerini birleştireceklerdi⁹.

İstanbul, imparatorluğun en önemli ticaret merkeziydi. Ülkedeki en zengin zimmî banker ve finansörler bu şehirde yaşıyordu. Bu sayede, gerek Osmanlı yönetimi, gerek yabancı elçilikler ve gerekse de, Patrikhaneleri ile yakın ilişkiler kurabilmişlerdi. Bunlar zimmîlerin yüksek tabakasını oluşturuyorlardı. Rumlardan meydana gelen bu yüksek tabaka Fenerliler diye anılırken, Ermenilerininki, Amiralar olarak adlandırılmaktaydı. Fenerliler ve Amiralar sahip oldukları

⁸ Pantazopoulos, *op.cit.*, pp. 44-45.

⁹ Karpat, *op.cit.*, pp. 158-59.

ları ekonomik güce dayanarak Patrikhanelerinin yönetimini ellerine geçirmişlerdi. Zira, bir çok durumda yeni seçilmiş patriklerin Osmanlı yönetimi tarafından onaylanması için gerekli olan peşkeşi bunlar sağladıkları gibi, Patrikhaneye yüklü miktarda bağışlar yapıyorlardı. Ayrıca patrikhanelerdeki yüksek makamlar da bilfiil bu kişiler tarafından işgal edilmişti.

Kapitalistleştiği oranda güçlenen Hristiyan Batı dünyasıyla girilen ticari ilişkiler sonucunda, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Hristiyan zimmîler, artık yüzlerini Batıya çeviriyorlardı. Milletlerin önderliği ruhban sınıfından olmayan tacir, armatör, banker ve finansörlerin eline geçmişti. Bunlar, gerek Hristiyanlık gerekse de, Müslümanlık inancı altında olsun Doğuya ait değer yargılarını, düşünüş ve davranış biçimlerini Batılı bir eleştiriye tabi tutmaktaydılar. Böylece, bir yandan Doğulu din adamlarının cahillikleri ve katılıkları ile mücadeleye girişiyor ve Kiliselerini bir takım reformlara zorluyorken, diğer yandan da Katoliklerin misyonerlik faaliyetlerine açık bir hale geliyorlardı. Artık Müslüman efendilerine ilişkin değerlendirmelerinde de önemli değişiklikler meydana gelmişti. Bu değişiklikler Fernlilerin tuttıkları günlüklerde de açık bir şekilde görülmekteydi. XVII. yüzyıla ait Mavrokordato'nun günlüğünde, Osmanlılar için bilgelik ve doğruluk nitelemesi beş kez kullanılmış olmakla beraber, Avrupalılar için hiç kullanılmamıştı. Aynı şekilde, Osmanlıları birer kez niteleyen zenginlik ve eğitim terimleri de Batılıları nitelemekten uzaktı. Buradaki Osmanlı bilgeliği, zekaya ve tecrübeye dayalı, olumlu, sabırlı, sakin, yüce, ağırbaşlı, samimi, adil, cömert, doğrucu ve süreklidi. Günlükte bilgelik, nasıl Osmanlıları tanımlayan temel özellik ise, okumuşluk ve eğitim de Fernlileri tanımlayan en önemli vasıftı. Ancak XVIII. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde bu durum tersine dönmekteydi. Aydınlanmacı bir eğitim almış ve Batı şehirlerini gezmiş biri olarak Panayoti Kodrika, günlüğünde Avru-

palıları ve özellikle Fransızları olumlu değerlendirmesine karşın, Türkleri, Fenerlileri, Rumları ve imparatorlukta ki diğer unsurları aşağılayıcı ifadelerle nitelendiriyordu. Günlükte kaba sofuluk Türkler için on altı kez, Rumlar için ise, bir kez kullanılmıştı. Buna karşılık Avrupalılar için böyle bir nitelemeye yer verilmezken Türkler ve Rumlar için kullanılmayan eğitimli kelimesi Batılıları nitelemek amacıyla altı defa kullanılmıştı. Aynı şekilde batıl inançlı kelimesine Türkler için yedi kez; cahillik sözcüğüne ise, Türkler için beş, Rumlar için iki defa yer verilmişti. Oysa Avrupalılar için bu nitelemeler hiç kullanılmamıştı. Rum köylüleri geri kalmış, cahil ve kaba insanlardı. Türkler de benzer bir şekilde, cahil, barbar, aşırı sofu, tembel, boş inançlı kimse-lerdi. Bunlar Avrupa'daki yenilikleri anlamaktan ve takip etmekten çok uzaktılar¹⁰.

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki zimmîler, özellikle Rumlar, Batı'daki eğitim kurumları ile yakın bir ilişki içindeydiler. İstanbul'un fethinin ertesinde Rumlar için sadece ruhbanların eğitimiyle ilgilenen bir tek Patriklik Akademisi kalmış olmakla beraber, istekli Rum gençlerinin Venedik'e gidip daha yüksek bir eğitim almalarına da izin veriliyordu. Bu eğitim kurumlarından en önemlisi Padua Üniversitesi idi. Burada Osmanlı sarayında etkin bir konuma ulaşmak isteyen pek çok Rum genci tıp eğitimi alıyordu. Giritli Cyril Lucaris de İtalya'yı dolaşmış ve Ceneviz'i ziyaret etmişti. İskenderiye patriği olduktan sonra 1621'de Konstantinopolis patriği oldu. Kendisi Kalvinist öğretilerin etkisi altında kalmıştı. Bu nedenle, Rum Kilisesini Kalvinist bir çizgide reforma tabi tutmayı arzu ediyordu. Bir çok genç Rum ilahiyatçıyı eğitim görmek üzere İsveç, Hollanda ve İngiltere'ye gönderdi. Ayrıca kendi düşüncelerini açıklayan bir kitap da yayınladı. Ancak Ortodoks Rumların bu girişime tepkileri sert

10 Alexandra Sfini, "Fenerlilerin Günlüklerinde Değerler Sistemi ve Milletler: 17. Yüzyıl Sonundan 19. Yüzyıl Başına," *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 91-103.

oldu. Karşıtlarının düzenlediği bir komplo sonucunda 1637'de IV Murad tarafından idam edildi¹¹. 1666'da Patriklik Akademisi'nin yöneticisi olan Alexandros Mavrokordatos, Fenerli bir aileye mensup olup eğitimini Padua'da tamamlamıştı. Mavrokordatos da Roma'ya yakınlık duyuyordu. Onun ardılı olan Sevastos Kimenidis de Padua Üniversitesi mezunuydu¹². XVIII. yüzyılda Rum Milleti içinde eğitime verilen önemde büyük bir artış oldu. İmparatorlukta modern eğitim yöntemlerini kullanan bir çok Rum cemaat okulu kuruldu. Ayrıca çok sayıda Rum öğrenci de eğitim görmek amacıyla Avrupa'nın yolunu tuttu. Böylece Batı'da ortaya çıkan yeni fikir akımları zimmîler arasında da hızla yayılmaya başladı. Genellikle tüccarların ve cemaat liderlerinin oğullarından oluşan yeni bir entelektüeller sınıfının yükselişi Milletlerin evrimini yeni bir aşamaya getiriyordu. Bunların büyük oranda Fransa'dan etkilenmiş laiklik anlayışları, öncelikle ruhban sınıfını kendilerine düşman etmişti, ancak laik ulusalcılık kavramı yerel liderler (*primkur, knez, voyvoda, protogeros, çorbacı, kocabaşı, vb.*) ve hatta tüccarlar tarafından da henüz kabul edilmiyordu. Yine de bunlar öğretmenlik yaptıkları ve eğitim kurumlarının başkanlıklarını yürüttükleri için fikirlerini genç Millet üyeleri arasında yayabiliyorlardı. Entelektüeller kendi etnik gruplarının, Kiliselerinin, dillerinin ve kültürlerinin tarihini ve geleceğini seküler ve ulusal bir çerçevede tasavvur etmekteydiler. Bu fikirlerin etkisi genellikle elitlerle sınırlı olmakta ve taşrada pek hissedilmemekle birlikte, elitlerin ruhban sınıfına, din devletine, Millet üyeleri arasında hakim olan cahilliğe yönelik sert eleştirileri ve son olarak, matbaanın kullanımıyla artan etnik kültür araştırmaları ve övünmeleri Millet reformlarının gerçekleştirilmesi arzusunun ifade edilmesinde önemli bir rol oynadı¹³.

11 Gibb and Bowen, *op. cit.*, p. 235.

12 Sonyel, *op. cit.*, p. 75.

13 Karpat, *op. cit.*, p. 159.

XVIII. yüzyıla gelindiğinde, dil ortaklığı, artık kolektif kimliklerin inşa edilmesinde son derece önemli bir yer işgal etmeğe ve din ortaklığını geride bırakmaya başlamıştı. Bu durum özellikle Rum Milleti içinde ciddi bir gerilime yol açıyordu. Fenerlilerin egemenliği altında bulunan İstanbul Patrikhanesi Rumca'yı Slavlar dahil tüm Ortodoksların ortak dili haline getirme çabası içindeydi. Katolik Kilisesi'nden farklı olarak o güne kadar etnik gruplara kendi dillerinde ayinler yapabilmesine imkan tanıyan Ortodoks Kilisesi, Katoliklerin Latince'si gibi Rumca'yı tüm Ortodoks Kiliselerinin resmi dili olarak dayatıyordu. Rum Milletine ait tüm okullarda Rumca eğitim yapılmaktaydı. Bulgaristan ve Sırbistan'daki papazlık bölgelerine İstanbul'dan Rum papazlar atanıyordu. Kilise hiyerarşisindeki üst mevkiler tamamen etnik Rumlar tarafından işgal edilmişti. Bu dönemde etnik Rumlar, özellikle Fenerliler, padişahın en önemli yardımcıları haline geldiler. Sarayda tercüman (dragoman)¹⁴ ve diplomat olarak son derece mühim görevler yerine getiriyorlardı. Ayrıca XVIII. yüzyıldan itibaren, Eflak ve Boğdan'daki ayrılıkçı girişimlere karşı Osmanlı yönetimi, yerli voyvodaların yerine Fenerlileri atamaya başlamıştı. Bu kişiler, aynı zamanda padişahlara Avrupa ile ilişkilerde de yardım ediyorlardı. Ancak Eflak ve Boğdan'daki yerli boyarlar ve köylüler, bu yabancı yöneticilerden nefret ediyorlardı. Benzer bir durum Sırbistan ve Bulgaristan'da da geçerliydi. Bunlar da etnik Rumlar karşısında kendi etnik kimliklerini ön plana çıkartmaya hazırdılar. Osmanlılar Balkanlar'daki Slav ayrılıkçı hareketlerini etkisiz hale getirmek için Fenerlilerle işbirliği yapmak durumundaydılar. Bu nedenle Slavların Rumlaştırılmasına destek oluyorlardı. 1557'de Sokullu Mehmet Paşa'nın yeniden kurdurttuğu Sırp Kilisesi, Osmanlı yönetimi tarafından

14 Dragomanlara, dört adet hizmetlileri ile birlikte, diğer zimmîlere tanınmayan, sakal bırakma, halk arasında ata binme, kürk giyme imtiyazları tanınmıştı. Sonvel, op.cit., p. 79.

1776 ve 1767 tarihlerinde Peć ve Ohri Patrikhanelerinin kapatılmasıyla tekrar İstanbul Patrikhanesine bağlandı. Rumlaştırma faaliyeti Bulgaristan'da da son derece yoğun bir şekilde sürdürülüyordu. Osmanlı yönetiminin bu politikası karşısında Balkanlar'daki Ortodoks Slavlar Rusya ile yakınlaşmaya ve Osmanlı idaresinden ayrılmak için mücadele etmeye başladılar. Fenerlilerin etkisi altındaki Rumların ise, Osmanlı'dan kopmak gibi bir projeleri yoktu. Bunlar esas olarak tüm devlet mekanizmasını ele geçirerek Bizans İmparatorluğu'nu yeniden diriltmeyi hedeflemekteydiler. Bu nedenle de Slav ayrılıkçılığına karşı çıkıyorlardı. Rumlar, kendi nüfusları sadece üç milyon olmakla birlikte, imparatorluktaki Arap, Karamanlı, Arnavut, Slavlardan da oluşan on üç milyonluk bir Ortodoks kitlenin Millet yöneticisi ve temsilcisi durumundaydılar¹⁵.

● Osmanlı İmparatorluğu'ndaki zimmîlerin Batı ile girdikleri ilişkiler sonucunda Katoliklik de Doğu Hristiyanları arasında yayılmaya başlamıştı. XVI. ve XVII. yüzyıllarda önemli bir başarı kaydedemeyen misyonerlik faaliyetleri XVIII. yüzyıldan itibaren ciddi bir gelişme gösteriyordu. Artık bu faaliyetler İtalyanların değil, Fransızların himayesinde yürütülmekteydi. Daha 1535'te verilen kapitülasyonlarla Kudüs'teki kutsal yerlerin himayesi hakkı Fransızlara verilmişti. 1604 tarihinde verilen başka bir kapitülasyonda kutsal yerlerde hizmet eden Fransız din adamlarının ve buraları ziyaret edecek Fransızların ve müttefiklerinin güvenlikleri teminat altına alınıyordu. 1673 tarihli bir diğer kapitülasyonun 41. maddesinde ise, "her ne mezhepten olursa olsun Fransız tebaasından olan piskoposlar ile diğer rahiplerin Osmanlı Devletinde eskiden beri bulundukları yerlerde kendi ayinlerini icra edebilecekleri, onlardan vergi alınmayacağı, bir ihtilaf olması halinde davanın İstanbul'a havale edilmesi gerektiği" ifade edilmişti. Benzer imtiyazlar Avusturyalılara da verilmişti. 1617 tarihli bir fermanla Ka-

15 Ibid., p. 95.

tolik din adamlarının ayinlerini serbestçe ifa edebilecekleri belirtilmişti. Daha sonra çeşitli antlaşmalarla da bu taahhütler yenilendi. I. Mahmud döneminde (1730-1754) Fransa, Avusturya ve Rusya'nın saldırıları karşısında Osmanlıları destekledi. Osmanlılar da bunun karşılığında 1740 tarihinde Fransızlara yeni imtiyazlar tanıdılar. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Frenk piskopos ve rahipler tâbiyetleri ne olursa olsun Fransız kralının himayesinde olacaklardı¹⁶. Fransızlara verilen bu yeni kapitülasyonlarla Fransiskanlar ve Cizvitler, tarafından yürütülen misyonerlik çalışmaları daha da hızlandı. Ortadoğu'daki Maruniler, Keldaniler, Yakubiler ve Kiptilerin Katolik dünyası ile bütünleştirilmesine çalışıldı. Rumlar ve Bulgarlar arasında dahi Katoliklik taraftar bulmaya başlamıştı. Ancak Katolik propagandasından en çok Ermeniler etkilendiler. Çok sayıda Ermeni Katolik mezhebine geçti. Misyonerler Osmanlı Hristiyanları arasında propaganda faaliyetlerine başlarken öncelikle hitap edecekleri kitlenin tarihini, kültürünü, dilini iyi bir şekilde öğreniyorlardı. Böylece, Katolik propagandası sırasında bu kitlelerin etnik kimliklerini de ön plana çıkarabiliyorlardı. Dolayısıyla misyonerlik faaliyetleri etnik kimliklerin uyanışına da hizmet ediyordu. Bu faaliyetlerin Osmanlı Hristiyanlarının geleneksel Millet yapıları üzerindeki etkileri son derece yıkıcı oldu. Misyonerlerin desteğiyle seçilen Katolik patrikler ve bunun etrafında toplanan bazı cemaat üyeleri ile cemaatin geri kalanı arasında son derece sert çatışmalar oluyordu. Bu durum Osmanlı toplum düzeninin de ciddi bir şekilde sarsılmasına neden olmaktaydı. Din kavgalarının asayiş bozmasının yanı sıra, cemaatlerin doğum, evlenme ve ölüm kayıtlarının tutulmasında da karışıklıklar çıkıyordu. Öte yandan, uyruklarının kendisine rakip olan devletlerin kontrolündeki dini merkezlerin denetimine girmesi bunlar üzerindeki Osmanlı egemenliğini de aşındırmaktaydı. Bu nedenle, Osmanlı yönetimi Katolik propagandasını engelle-

16 Ahmet Reşit, *Ekalliyetlerin Himayesi*, İstanbul, Matbaai Ebûzziya, 1933, s. 5.

mek için geleneksel Millet liderlikleri ile birlikte mücadele etti. Hristiyanların din değıştirmeleri, yani Katolik mezhebine geçişleri, yasaklandı. 1697 tarihli bir fermanla Katolik olan Ermenilerin eski dinlerine dönmeleri buyurulduğı gibi, 1722 tarihli başka bir fermanla da Ermenilerin Katolikleştirilmesi karşısında etkili önlem almayan İstanbul Ermeni patriğinin hapsedilmesi emredildi¹⁷. 1722 tarihinde bu fermanla başka Ermenilerin Katolikleştirilmemesi ile ilgili olan iki tane daha ferman yayınlandı. Söz konusu fermanlarda, Katolik propagandası yapan Ermenilerin hapsedilmesi emrediliyor ve ayrıca Katolik propagandasında kullanılan matbaaların da kapatılması isteniyordu¹⁸. Bir sene sonra yayınlanan Katolik mezhebine geçen dört zimmînin kürek cezasına çarptırılmalarına ilişkin diğeri bir fermanla, Katolik mezhebinden ve bu mezhebe bağılı din adamlarından bahsedilirken “mezahibi efrenciyye” ve “Rin papaya müntesib bazı ruhbanlar” tabirlerinin kullanılması Katolik mezhebinin Osmanlılar’da tamamen yabancı bir unsur olarak algılandığını açık bir şekilde gösteriyordu¹⁹. Osmanlı yönetimi sadece Ermeniler arasındaki Katolik propagandasıyla ilgilenmiyordu, gerektiğinde Rum Milletine yönelik misyonerlik faaliyetlerini de durdurmaya uğraşıyordu. 1747’de İskenderiye Patriği Matthew’a verilen beratta yetkisi dahilindeki ülkelerde Katolik propagandasını bastırması emredilmişti²⁰. Ancak Osmanlıların tüm çabalarına rağmen, imparatorluktaki Katoliklerin sayısı hızla arttı. XIX. yüzyılda Katolik Milletler de resmen tanınmaya başlandı. Anadolu ve Rumeli’deki Katolik Ermeniler, İstanbul’daki Papa vekilinin manevi yönetimi altındaydılar. 1740’da Sis patrikliğine Katolik biri seçildi. Papalık bunu tüm Arap eyaletleri ve Mısır’daki Katolik Ermenilerin patriği olarak tanıdı. 1830’a

17 Refik, *Onikinci Asr-ı Hicrî’de...*, s. 21-22,33.

18 Ibid. s. 32-33.

19 Ibid., s. 35.

20 Papadopoulos, *op.cit.*, p. 27.

kadar ayrı bir Millet olarak tanınmamış olmakla birlikte bu tarihten itibaren Katolik Ermeni Kilisesi resmen örgütlendi. Zamanla Rumlar arasında da Katoliklik yaygınlaştı ve 1840'ta Katolik Rumlar ayrı bir Millet olarak tanındılar. Osmanlılar Katolikler karşısında bir denge unsuru oluşturmak amacıyla, İngilizlerin himayesinde yürütülen Protestan propagandasına da göz yummuşlardı. Sonuçta imparatorluktaki Hristiyanlar arasında Protestanlık da yayıldı ve 1850 diğer Milletlere ek olarak bir de Protestan Milleti kuruldu. Kapitülasyonlara dayanılarak, Fransa Katolikler, İngiltere de Protestanlar ile ilgili olarak himaye haklarının bulunduğunu iddia etmekteydi. Bu devletlerle rekabet halinde olan Rusya ise, 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasına dayanarak Osmanlı ülkesindeki Ortodokslar, özellikle Slavlar, üzerinde himaye hakkının bulunduğunu ileri sürüyordu.

Osmanlıların uyrukları üzerindeki himaye hakkını yabancı devletlere kaptırmış olması, bu devletlerin sık sık içişlerine müdahale etmesine imkan tanıdığı gibi, zimmîler üzerindeki Osmanlı egemenliğinin meşruiyetini sarsıcı bir nitelik de taşıyordu. Zira, Osmanlı egemenliği meşruiyetinin önemli bir kısmını Gayrimüslimler üzerindeki himaye kudretinden almaktaydı. Üstelik Osmanlı yönetimindeki Balkanlar'da merkezi yönetimin zayıflayıp yerel güç odaklarının kuvvetlenmesiyle bir kargaşa da başlamıştı. Çapulcu çetelerinin saldırıları karşısında, Osmanlı yönetimi güvenliği sağlayamayınca, halk kendi savunma örgütlerini kurarak bunlara karşı mücadele etme' zorunda kalıyordu. Yerel beyler köylüleri acımasızca sömürmekteydi. Osmanlı yönetimi Balkanlar'daki zimmîlerin can ve mal güvenliğini himaye altına almak iktidarından yoksundu. Öte yandan, Osmanlı Devleti sınırlarını dış saldırılar karşısında korumakta da güçlük çekiyordu. 1699 Karlofça Antlaşması ile Transilvanya ve Podolya bir daha geri dönmek üzere Osmanlıların elinden çıktı. Venediklilerin ele geçirdiği Mora Yarımadası ise, ancak 1718 Pasarofça Antlaşması ile geri alınabildi. Ancak

Dalmaçya ve Arnavutluk'taki bazı topraklar Venediklilerin elinde kalmaya devam edecekti. Öte yandan aynı antlaşma Belgrat ve Küçük Eflak'ın Avusturyalılara bırakılmasını da öngörüyordu. Buraları 1739 Belgrat Antlaşmasına kadar Avusturyalıların elinde kaldı. Keza, Eflak ve Boğdan da 1768-1774 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında Rusların eline geçmekle birlikte, daha sonra 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile Osmanlılara geri verildi²¹. Yaşanan bu işgal dönemleri Osmanlıların Balkanlar'daki zimmî halkları dış saldırılar karşısında da himaye etmek gücünden yoksun olduğunu göstermişti.

Tüm bu gelişmelerle birlikte, XVII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Gayrimüslimler ile ilgili uygulamalarda bazı değişiklikler görülmeye başlandı. Kimi zaman zimmîlerin kendilerine uygulanan kılık kıyafet kısıtlamalarına aldırma-maları nedeniyle, bu konuda sık sık yayınlanan fermanlarla söz konusu yükümlülükleri hatırlatıldıysa da, bazı ufak tefek tavizler de verilmeye başlanmıştı. Baş tercüman Mavrokordato, Karlofça Antlaşması'ndan sonra dış işlerinde son derece etkin bir kişi haline gelmişti. Bu sayede, Ortodoks Kilisesi ile ilgili işlerde de aktif bir rol alabiliyordu. Kendisi, yeni kilise inşasını engelleyen hükümlerde esneklik gösterilmesini sağlamıştı²². Ayrıca Karlofça Antlaşması'nda da Katolik din adamlarının kiliselerini tamir etmelerinin engellenmeyeceğine dair bir hüküm konulmuştu. 1740 tarihinde Fransızlara verilen kapitülasyonların 81. maddesinde ise, Fransız rahiplerin Kudüs'te sahip oldukları yerlerin zamanla harap olması halinde, İstanbul'daki Fransız elçisinin aracılığıyla tamirine izin verileceği belirtilmişti. Öte yandan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'nda Ruslara Beyoğlu'nda kamuya açık bir Ortodoks kilisesi kurmaları izni veriliyordu. Ayrıca Rusların işgal ettiği Ege'deki adalar Osmanlılara bırakılmakla birlikte, Osmanlı yönetiminin buralarda kilise

21 Mantran, *op.cit.*, C. I, s. 367-81.

22 Sonyel, *op.cit.*, p. 81.

inşa ve tamirine engel olunmayacağı hükmü de anlaşmaya konmuştu²³. Ruslar daha sonra bu antlaşmaya dayanarak Osmanlı ülkesinde yaşayan yerli Ortodoksların himayesi hakkının da kendilerine verildiğini ileri sürecekti²⁴. XVII. yüzyılda neredeyse tüm dragomanlar cizye ve haraçtan muaf tutulmuş ve hizmetinde oldukları devletlerin himayesinde kabul edilmişlerdi²⁵. 1812 tarihli Bükreş Antlaşması'nda ise, tüm Sırların cizye vergisinden muaf oldukları belirtiliyordu. XIX. yüzyıla gelindiğinde, meşrulaştırmak amacıyla, cizyeye verilen anlam da değiştirilmişti. Buna göre, cizye zimmîlerin askerlik yükümlülüğünden muaf olmalarının karşılığında ödedikleri bir bedeldi.

Osmanlılar tüm çabalarına rağmen imparatorluğun dağılmasını önleyemiyorlardı. Din birliğinin yerini, etnik kimlikler almaya başlamıştı. Millet düzenini geleneksel hali ile sürdürmenin imkanı kalmamıştı. Yabancı işgalleri ve isyanlar imparatorluktan kopma eğilimlerini güçlendirmekteydi. Taşradaki yerel zimmî beyleri, Batılı Devletlerin de desteğiyle, Türk ayanlara karşı Gayrimüslim halkın tepkisini örgütüyorlardı. Sırbistan, Eflak, Boğdan ve Yunanistan'daki zimmîler Osmanlı yönetimine karşı başkaldırıyorlardı. Osmanlı Devleti, 1829 Edirne Antlaşması ile Yunanistan'ın bağımsızlığını tanıırken Eflak ve Boğdan ile Sırbistan'a geniş bir özerklik vermek zorunda kaldı. Tanzimat'tan hemen önce meydana gelen Vidin ayaklanması Bulgaristan için de benzer bir tehlikeyi işaret ediyordu. Bu koşullar altında Osmanlılar imparatorluğun devamını sağlamak için Hristiyan uyruklarının hukuki statülerinde bir takım köklü değişiklikler yapmanın zorunlu olduğunu hissettiler. Bu değişiklikler Batıda ortaya çıkan eşitlikçi fikirler ve hukuk anlayışının

23 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu*, s. 35-39.

24 Ahmet Reşit, *op.cit.*, s. 6-7.

25 Sonyel, *op.cit.*, p. 80.

istikametinde gerçekleştirilecek ve Gayrimüslim Osmanlı uyruklarını ikinci sınıf tebaa statüsünden çıkarıp birinci sınıf Osmanlı vatandaşı yapmayı hedefleyecekti.

Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşitliğini sağlamak ve bu suretle bunları Osmanlı yönetimine bağlamak yönündeki çabalar ilk kez II. Mahmud tarafından gerçekleştirildi. Padişah, "ben tebaanın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka gûna fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adaletim kavidir ve hepsi hakiki evlatlarımdır" demek suretiyle devlet yönetimindeki eşitlikçi anlayışını yansıtıyordu. II. Mahmud, Gayrimüslim uyrukların devlet yönetimine bağlı tutmak için büyük bir çaba sarf ediyordu. Bunun için, taşrada Müslümanlarla birlikte Gayrimüslimleri de ezen yerel güç odaklarını ortadan kaldırarak merkezi yönetimi güçlendirmeye çalıştı. Ayrıca, çeşitli eyaletlerin ileri gelenlerine Müslümanlar ile Gayrimüslimlere eşit davranılması uyarısında bulunmayı da ihmal etmiyordu²⁶.

II. Mahmud'dan sonra başa geçen Abdülmecid de başlamış olan reformlara devam edilmesi eğilimindeydi. Böylece padişahın izniyle Mustafa Reşit Paşa tarafından 3 Kasım 1839'ta ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayunu Osmanlı tarihinde Tanzimat dönemi olarak bilinen yeni bir dönemin açılmasına vesile oldu. Bu dönemde Osmanlı siyasi ve idari kurumlarıyla toplum hayatı Batı etkisinde bir anlayış çerçevesinde yeniden yapılandırılmaya başlandı²⁷. Batılı kurum, sistem ve değerler ile Osmanlılarınkiler uzlaştırılmaya çalışıldı. Ancak fermandaki hükümler tamamen yeni düzenlemeler olarak değil, eskiden beri var olan ve Kuran'a dayanan emirlerin son zamanlarda uygulanmaması nedeniyle yeniden işlerlik kazandırılmasından ibaretmiş gibi gösterili-

26 Davison, *op.cit.*, C. I. s. 38.

27 M. Fayyib Gökbiçim, "Tanzimat hareketinin Osmanlı Müesseselerine ve Teşkilatına Etkileri," *Belleken*, 1965, C. XXXI, s. 95-101.

yordu. Buna göre, yüz elli seneden beri, sık sık ihlal edilen Müslüman-Gayrimüslim “eşitliği” devletin ihtiyaç duyduğu istikrarı bozmaktaydı. Çıkarılan çeşitli isyanlar ve ayaklanmalarda hep bu eşitsizlik ileri sürülmekteydi²⁸. Bu nedenle fermanla, Müslüman ve Gayrimüslim eşitliğine özel bir vurgu yapılıyordu. Ferman Rum ve Ermeni patrikleri ile Yahudi başhahamının da hazır bulunduğu bir toplantıda ilan edilirken tüm Müslüman ve Gayrimüslimlerin can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıklarının eşit bir şekilde güvence altına alınacağı belirtilmişti²⁹. Böylece ilk kez Gayrimüslimlerin kanun önündeki eşitlikleri yazılı bir metinle kabul edilmiş oluyordu. Padişah ve sadrazamlar nutuklarıyla bu eşitliği vurguluyorlardı. Rıza Paşa, İzmir, Sakız ve Kavala’dan gelen Gayrimüslim cemaatlerin başkanlarına “Müslüman ve Hristiyan, zengin veya fakir, memurîn-i askeriye, mülkiye veya ruhaniye, elhasıl bütün tebaa-i Osmaniye mira’t-ı adâleti herkes için suret-i mütesaviyede istimal eden pâdişahın âmal-i hayriyesinden tamamen emin olmalıdırlar” demişti³⁰. Bu eşitlikçi anlayış siyasal temsil düzeyinde de kendisini hissettirmeye başlamıştı. 1840’ta sancak ve vilayet merkezlerinde Müslüman ve Gayrimüslim temsilcilerden oluşan meclisler kuruldu. Böylece Gayrimüslimlerin de yönetime katılmalarının yolu açılmaktaydı. 1844’te Gayrimüslimlerin İslam dini dışındaki bir dine geçmeleri serbest bırakıldı. 1845’te Abdülmecid reform konularını saptamak üzere, her vilayetten Müslüman ve Gayrimüslimlerden oluşan iki delegenin İstanbul’a yollanmasını emretti. Meclis-i Ahkâm-ı Adliye’den seçilen bir komisyon, Hristiyan tebaanın önceden patrikhane vasıtasıyla Bâb-ı âlî’ye bildirdikleri şikayetleri incelemeye memur edildi. 1846’da din ve mezhep ayrılığının şahsi işlerden olduğu, vatandaşlık

28 Mustafa Emil Elöve, “Türkiye’de Din İmtiyazları,” Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C. XI, S. 1-2 (1954), s. 322-23.

29 Lamartine, *op.cit.*, s. 1027-28.

30 Karal, *op.cit.*, C. V, s. 175-76.

hakları ile bir ilgisinin bulunmadığı açıklandı³¹. Müslüman ve Gayrimüslim eşitliğinin doğal bir sonucu olarak, Gayrimüslimlerin de askerlik ile mükellef olmaları kararlaştırıldı. Bunların deniz ve kara kuvvetlerinde görev yapmalarını düzenleyen bir kanun tasarısı hazırlandı. 1847'de Rumlar deniz kuvvetlerinde hizmete çağrıldı. Askerlik görevini yerine getiren Gayrimüslimler cizye ve haraç vergisinden muaf olacaklardı³².

Güllhane Hatt-ı Hümayunu, Müslümanlar ve Gayrimüslimler arasındaki eşitliğin azami ölçüde sağlanmasını öngörüyordu. Ancak bunun için daha kapsamlı reformların yapılması gerekmektedir. Kırım Savaşının sonlarında hazırlanarak Paris Antlaşması'nın imzalanmasından altı hafta önce, 28 Şubat 1856 tarihinde, ilan edilen Islahat Fermanı ile Gayrimüslimlerin hukuki statülerinde öncekine kıyasla çok daha ayrıntılı ve ileri hükümler kabul edilmişti. Bu ferman da Güllhane Hatt-ı Hümayunu'na benzer bir şekilde patriklerin ve hahambaşının da hazır bulunduğu bir toplantıda ilan edildi. Ancak Islahat Fermanı'nda artık Kuran'a ve eski düzene herhangi bir atıf yapılması gereği dahi duyulmadan, o güne kadar İslam'a aykırı kabul edilen pek çok düzenlemeye de yer veriliyordu³³. Bu fermanla öncelikle, Fatih devrinden beri Gayrimüslim cemaatlere verilmiş imtiyazlar ile ruhani muafiyetlerin aynen devam edeceği belirtildikten sonra, ancak bu imtiyazlar ile muafiyetlerin yeni şartlar ve ihtiyaçlarla telifi için hükümetin nezareti altında olmak kaydıyla patrikhanelerde hususi meclisler oluşturulacağı ve bu meclislerin kararları Bâb-ı âli'ye arz edilip tasdik edile-

31 Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, s. 42-44.

32 Karal, *op.cit.*, C. V, s. 184.

33 Bu nedenle, daha önceki adetlerin aksine, ferman okunduktan sonra, dua okunmaması kararlaştırılmış, ancak bu karardan haberi olmayan şeyhülislamın müdahalesi ile dua edilmesi sağlanmıştı. Serasker Rüşdü Paşa, dua okunmasını son derece yanlış bir hareket olarak değerlendirip, bununla bütün işin berbat edildiğini ifade etmişti. Cevdet Paşa, *Tezâkir 1-12*, C. I, Haz. Cavid Baysun, Ankara, T.T.K. Basımevi, 1991, s. 68-69.

rek kesinlik kazanacağı ifade edilmekteydi³⁴. Yani Milletler reforma tabi tutulacaktı. Bu doğrultuda, patriklerin seçim usulleri ıslah olunacaktı. Patrikleri yetkileri dini konularla sınırlı olacak, Milletlerin dini olmayan konularla ilgili işleri laik kişilerden oluşan cemaat meclisleri tarafından halledilecekti. Böylece Millet yapıları resmen laikleştiriliyordu. Cemaatlerin ruhani reislerine vermekte oldukları “cevâiz” ve “avaidât” gibi bağışlar ve aidatlar kaldırılarak bunlara devlet tarafından belirli bir maaş bağlanacaktı. Bundan böyle küçük ve büyük farkı yapılmayıp bütün mezhepler din serbestisinden istifade etmekte eşit olacaklardı. Bu yeni Milletlerin serbestçe kurulabilecekleri anlamına geliyordu. Hiç kimse din değiştirmeye mecbur edilmeyecek, İslam dininden ayrılanlar ölümle cezalandırılmayacaktı. Gayrimüslimlerin çoğunlukta olduğu yerlerde ibadethaneler önceden izin alınmaksızın tamir edilecekti; yeni kilise ve havra inşası ise, padişahın izin alınmak kaydıyla serbestti. Müslümanlar ile Gayrimüslimler ve farklı dinlerden Gayrimüslimler arasındaki ticaret ve ceza davaları karma mahkemelerde görülecekti. Bu mahkemelerde tüm tanıkların statüsü eşit olacak ve herkes, İslam dininin Gayrimüslimler için öngördüğü usule göre değil, kendi dini usullerine göre yemin edecekti. Ancak Gayrimüslimlerin cemaat mahkemeleri şahsın ve miras hukukuyla ilgili davaları görmeye devam edecekti. Gayrimüslimleri aşağılayıcı, kafir, gâvur, melun gibi, deyimler resmi evraklarda kullanılmayacak ve Müslüman halk veya memurlar onlar hakkında utandırıcı ve kırıcı şekilde konuşmayacaklardı. Gayrimüslimler, askeri okullar dahil tüm eğitim kurumlarına kabul edileceklerdi. Ayrıca, denetime tabi olmak şartıyla, cemaatler kendi bünyelerinde de ticaret, meslek ve diğer okullar açmakta serbesttiler. Din farkı gözetilmeksizin tüm Osmanlı vatandaşları, ehliyet ve kabiliyetlerine uygun memuriyetlerde, din farkı gözetilmeksizin, çalışmak hakkına sahiptiler. Gayrimüslimler, eşit Os-

34 Eryılmaz, *op.cit.*, s. 114-16.

manlı vatandaşları oldukları için, askerlikle de yükümlüydüler, ancak bu hizmetlerini “bedel-i nakdî” ödemek suretiyle de -ki, aynı olanak Müslümanlara da tanınmıştı- yerine getirebilirlerdi. Gayrimüslimler askerlik ile yükümlü olduklarından artık cizye ve haraç vergisine tabi değildiler. Gayrimüslimlerin yerel meclislerde adil bir şekilde temsilini sağlamak için vilayet ve sancak seçimleri iyi bir şekilde düzenlenecekti. İçinde Danıştay ve Yargıtay’ın nüvelerini bulunduran Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye’ye artık Gayrimüslim temsilciler de alınacaktı³⁵.

Tanzimat Dönemi boyunca yapılan yeni düzenlemeler ile artık işlemez hale gelen geleneksel Osmanlı Millet düzeni ve zimmî statüsü ortadan kaldırılarak, Gayrimüslimlerin, maliküm millet konumunda değil, eşit Osmanlı vatandaşları şeklinde Osmanlı düzeni ile bütünleştirilmesine çalışılmıştı. Böylece, “teba’a-i gayr-i müslime ehl-i islâm içine yayılıp mahalleler mahlût (karışık)” olacaktı³⁶. Bu temelde, artan ulusalcılık akımlarının yıkıcı etkisini önlemek için, bir Osmanlı ulusu yaratılması projesi ortaya konulmuş, bunun için Müslim ve Gayrimüslim tüm vatandaşların siyasal karar alma süreçlerine katılımının önü açılmaya başlanmıştı. Fakat bu yapılırken eskiden beri devam etmekte olan Millet örgütlenmelerinin varlıklarını sürdürmelerine de izin verilmişti. Ancak bu örgütlenmeler, kendi içlerinde yaşadıkları değişimler doğrultusunda laik temelde bir reforma da tabi tutulmuşlardı. Ayrıca, ülkede kabul edilen dini inanç özgürlüğü çerçevesinde yeni Millet organizasyonlarının kurulmasına da izin verilmişti. Siyasal katılım mekanizmaları düzenlenirken ülkede farklı Milletlerin varlığı esas alınarak, temsilde her Millete belli kontenjanlar ayrılmıştı. Böylece iktidarın topluluk esasına göre bölünmesi gerçekleştiril-

35 Gülnehal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasal Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*, s. 55-59; von Hammer, *op.cit.*, C. IX, s. 484-85.

36 Cevdet Paşa, *op.cit.*, C. I, s. 68.

mişti³⁷. Ancak yüzyıllarca birbirinden kopuk bir şekilde ayrı kompartımanlar halinde yaşamış Milletlerden bir ulus yaratmak hiç de kolay değildi. Müslüman halkın çoğunluğu, böyle bir girişimi kendilerine şeriatça tanınmış olan hakların ihlali olarak görüyor ve Gayrimüslim mahkum milletlerle eşit olmayı kabul etmiyordu. Cevdet Paşa, Islahat Fermanı'nın ilanı üzere Müslüman halkın "Âbâ ve ecdadımızın kaniyle kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün ga'ib ettik. Millet-i islâmiyye millet-i hâkime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı. Ehl-i İslâma bu bir ağlanacak ve matem edecek gündür" diye tepki gösterdiklerini belirtmekteydi³⁸. Yerleşmiş gelenekleri ve bakış açılarını değiştirmek hiç de kolay değildi. Örneğin, kendisine gâvur dediği için bir Hristiyan tarafından zabıta karakoluna sürüklenen bir Müslüman zaptiye çavuşundan "a oğlum, şimdi Tanzimat var. Gavura gavur denmeyecek demedik mi?" diye azarlanabiliyordu³⁹. Öte yandan, diğer Gayrimüslim topluluklar arasında üstün bir konuma sahip olan ve etnik Rum olmayan toplulukları dahi kendi egemenliğinde tutan Fener Patrikhanesi de reformlardan hoşnut kalmamıştı. İzmir Rum Metropoliti, bu nedenle olsa gerek, törenden sonra Gülhane Hatt-ı Hümayunu için, "inşallah o torbadan bir daha çıkmaz" temennisinde bulunmuştu. Zira yeni reformlar ruhban sınıfının cemaat içinde sahip olduğu yetkileri de önemli ölçüde sınırlandırıyordu. Osmanlı döneminde İslam Milletinden sonra Rumlar, bundan sonra, Ermeniler ve en sonda Yahudiler "derece derece muteber oldukları halde", Islahat fermanı ile herkesin eşitlenmesi üzerine bazı Rumlar, "Devlet bizi Yahudiler ile beraber etti. Biz İslâm'ın tefevvukuna râzi idik"⁴⁰ diye dinler arası eşitlik karşısı tepkilerini ifade etmişlerdi. Ayrıca Rumlar, yükselen

37 Oktay Uygun, *Federalizm*, İstanbul, BDS Yayınları İznler Dizisi, 1996, s. 25-28.

38 Cevdet Paşa, *op.cit.*, C. I, s. 68.

39 Davison, *op.cit.*, C. I, s. 51.

40 Cevdet Paşa, *op.cit.*, C. I, s. 68.

ulusalcılık akını karşıısında diğerk etnik toplulukları artık Ortodoks Kilisesi çatısı altında kendi Patrikhanelerine bağılı bir şekilde tutamıyorlardı. Son olarak Bulgarlar da, 1848'de İstanbul'da ayrı bir Bulgar Kilisesi kurarak Rumlardan kopmayı başarmışlardı. Bu nedenlerle, yapılan reformlar imparatorlukdaki çeşitli toplulukların kaynaşmasını sağlamıyordu. Lübnan'da Maruniler ile Dürziler, Girit'te Türkler ile Rumlar, Balkanlar'da Arnavutlar ile Rumlar birbirleriyle çatışmaya başladılar. Bu çatışmaları önlemek için alınan önlemler ise, bu toplulukları birbirinden daha fazla ayırmak dışında bir anlama gelmiyordu. Bunların yanı sıra, Batı'da ortaya çıkan siyasal yaklaşımları benimsemeye başlayan Müslüman Türk Osmanlı bürokrasisi, daha önceleri Osmanlı İmparatorluğu'nda zimmî statüsünde kabul edilen Gayrimüslimleri, ulusal devlet anlayışına uygun bir şekilde, ekalliyet, yani azınlık olarak tanımlamaya başlamıştı. Oysa bu tanımlama halen bir İmparatorluk olan devletin sosyal ve siyasal bünyesine uygun değildi. Gayrimüslimlerin gerçekten azınlık haline gelmeleri, ancak Osmanlı İmparatorluğu'nun tamamen dağılıp ulusal nitelikteki Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra gerçekleşecekti. Diğer taraftan, İslam hukuku mer'î kaldıkça Gayrimüslimlerin kanun önündeki eşitliği hiçbir zaman tam anlamıyla sağlanamadığı gibi, vatandaşların tümüne uygulanabilen genel nitelikli hükümlerden oluşan bir hukuk düzeni de oluşturulamamıştı. Şahsın ve miras hukuku alalarında Gayrimüslimler kendi hükümlerine ve mahkemelerine tabi olmayı sürdürdüler. Bu durum da ancak, din ve cemaat esasına değil, laik ve ulusal esaslara dayanan Türkiye Cumhuriyeti'nin 1923'te kurulmasından sonra 1926 yılından itibaren Kıta Avrupası'ndan ıktibas edilmeye başlanan Medeni Kanun, Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu, Ticaret Kanunu gibi laik ve çağdaş yasaların yürürlüğe girmesi ve İslam hukukunun tamamen terk edilmesiyle sona erdirilebildi. Böylece ülkede son derece az sayıda kalmış –gerçekten azınlık haline gelmiş- Gay-

rimüslimlere de, din farkı gözetilmeksizin tüm vatandaşların
tâbi oldukları ortak-ulusal hukuk uygulanabilir hale geldi.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Ahmed Aşık, *Aşıkpaşaoğlu Tarihi*, Haz. A. Nihal Atsız, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.
- Akaltun, Nevzat ve Aydın, M. Sadık, **1392 Fetva**, C. I-II, Ankara, Mevlana Kitabevi, 1975.
- , **1071 Fetva (1099 Fetva Kitabının III. Cildi)**, Ankara, Mevlana Kitabevi, 1976.
- Akçam, Taner, **Siyasi Kültürümüzde Zulüm ve İşkence**, İki. B. İstanbul, İletişim Yayınları, 1995.
- Akdağ, Mustafa, **Türkiye'nin İktisadi ve İhtimai Tarihi**, C. I-II, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.
- Akpınar, Turgut, **Türkler'in Din ve Hukuk Tarihi**, İstanbul, İletişim Yayları, 1999.
- Akündüz, Ahmed, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C. I-VIII, İstanbul, Fey Vakfı yayınları, 1994.
- Akyol, Taha, **Medine'den Lozan'a**, Dört. B., İstanbul, Milliyet Yayınları, 1997.
- Akyüz, Vecdi, **Kur'an'da Siyasi Kavramlar**, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1998.
- Albayrak, Kadir, **Keldaniler ve Nasturiler**, Ankara, Vadi Yayınları, 1997.
- Alphonse de Lamartine, **Osmanlı Tarihi**, çev. Sehat Bayram, İki. B. İstanbul, Toker Yayınları, 1995.
- Andresyan, Hrand D., **Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi 1608-1619**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1964.
- Anhegger, Robert ve İnalçık, Halil (Hz.lar), **Kanunname-i Sultani Ber Muceb-i Örf-i Osmanî: II. Mehmed ve II. Beyazid Devrine Ait**

- Yasakname ve Kanunnameler**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.
- Arsal, Sadri Maksudi, **Umumi Hukuk Tarihi**, İki. B., İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1944.
- Artinian, Vartan. **The Armenian Constitutional System in the Ottoman Empire (1839-1863): A Study of its Historical Development**, İstanbul, t.y.
- Atar, Fahrettin, **İslam Adliye Teşkilatı**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Augustinos, Gerasimos, **Küçük Asya Rumları**, çev. Devrim Evcı, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aydın, Erdoğan, **Fatih ve Fetih: Mitler ve Gerçekler**, Ankara, Doruk Yayınları, 1997.
- Aydın, M. Akif, **Türk Hukuk Tarihi**, İki. B., Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş., 1996.
- Barkan, Ömer Lütfi, **Türkiye'de Sultanların Teşrii Sıfat ve Salâhiyetleri ve Kanunnâmeler**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Matbaası, 1947.
- , **XV ve XVI. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Zirai Ekonominin Hukukî ve Mali Esasları**, C. I, Kanunlar, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türkiye Enstitüsü Neşriyatı, 1943.
- Baron Joseph von Hammer Purgstall, **Büyük Osmanlı Tarihi**, C. I, IX, çev. Mehmed Ata, İstanbul, Sabah Yayınları, 1999.
- Barthold, W., **İslam Medeniyeti Tarihi** (M. Fuad Köprülü tarafından Başlangıçla İyzeahlar ve Düzeltmeler Kısmı İlave Edilmiştir), çev. Fuad Köprülü, İstanbul, Kanaat Kitabevi, 1940.
- Benlisoy, Yorgo ve Macar, Elçin, **Fener Patrikhanesi**, Ankara, Ayraç Yayınevi, 1996.
- Bilge, Necip, **Hukuk Başlangıcı (Hukukun Temel İlkeleri)**, Beş. B., Ankara, Turhan Kitabevi, 1983.
- Bozkurt, Gülnihal, **Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslüm Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (1839-1914)**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Câbirî, Muhammed Âbid, **İslâm'da Siyasal Akıl**, çev. Vecdî Akyüz, İstanbul, Kitabevi Yayınları, 1997.
- Cevdet Paşa, **Tezâkir 1-12**, C. I, Haz. Cavid Baysun, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- Cin, Halil ve Akgündüz, Ahmet, **Türk-İslam Hukuku Tarihi**, C. I-II, İstanbul, Timaş Yayınları, 1990.
- , **İslam ve Osmanlı Hukukunda Evlenme**, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1974.
- Cohen, Mark R., **Haç ve Hilal Altında Ortaçağda Yahudiler**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1997.
- Courbage, Youssef and Fargues, Philippe, **Christians and Jews under Islam**, Trans. Judy Mabro, New York & London, I.B. Tavis Publishers, 1997.

- Davison, Roderic H., *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, çev. Osman Akınhay, İstanbul, C. I-II, Papirüs Yayınları, 1997.
- Di Marzo, Salvatore, *Roma Hukuku*, çev. Ziya Umur, İstanbul, Sulhi Garan Matbaası, 1959.
- Dirimtekin, Ferudun, *İstanbul'un Fethi*, İstanbul, İstanbul Belediyesi Matbaası, 1949.
- Divitçioğlu, Sencer, *Osmanlı Beyliğinin Kuruluşu*, İstanbul, Eren Yayınları, 1996.
- Dukas, *Bizans Tarihi*, çev. VL. Mirmiroğlu, İstanbul, İstanbul Fethi Derneği İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1956.
- Düzdağ, Mehmet Ertuğrul, *Şehidlislam Ebussuud Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İki. B., İstanbul, Enderun Kitabevi, 1993.
- Ebû Ca'fer Muhammed Bin Cerir'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Görtunca, C.III, İstanbul, Sağlam Yayınevi, t.y.
- Ebu Yusuf, *İktâbü'l-Harf*, çev. Müderrizzade Muhammed Atâ'ullah Efendi, Sadeleştiren: İsmail Karakaya, Ankara, Akçağ Yayınları, 1982.
- Ebu'l-Hasan Habib el Mâverdi, *el-Ahkâmü's-Sultânîye*, çev. Ali Şafak, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1994.
- el-Mavsili, İmâm-ı Âzamın İctihat ve Görüşleri; el-İhtiyar; el-Muhtâr'ın Şerhi, çev. Celal Yeniçeri, İstanbul, Şamil Yayınevi, 1978.
- Emecen, Feridun M., *Unutulmuş Bir Cemaat: Manisa Yahudileri*, İstanbul, Eren Yayıncılık, 1997.
- Ercan, Yavuz, *Kudûs Ermeni Patrikhanesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basınevi, 1988.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, C. I-II, İstanbul, Eser Kültür Yayınları, 1977.
- Eryılmaz, Bilal, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi*, İki. B., İstanbul, Risale Basın Yayın Ltd., 1996.
- Evliya Çelebi, *Seyahatname* [Eski Yazı], İstanbul, İkdâm Matbaası, 1314.
- Fayda, Mustafa, *Hz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, İki. B. İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Fetâvâyi Hindîyye (Fetâvâyi Alemgiriyye), çev. Mustafa Efe, C.IV., Ankara, Akçağ Basım Yayın, 1986.
- Francis, Şehir Düşü, çev. Kriton Dinçmen, Üç. B., İstanbul, 1993.
- Frazee, Charles A., *Catholics and Sultans: The Church and the Ottoman Empire 1453-1923*, Bristol, Cambridge University Press, 1983.
- Galanti, Avram, *Türkler ve Yahudiler*, Üç. B., İstanbul, Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1995.
- Gibb, H.A.R. ve Bowen, Harold, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilisation on Moslem Culture in the Near East*, Vol. I, 3rd edition, London, Oxford University Press, 1965.

- Goffman, Daniel, **İzmir ve Levanten Dünya (1550-1650)**, çev. Ayşen Anadol ve Neyyir Kalaycıoğlu, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Gökay, Orhan Şaik (Haz.), **Evliya Çelebi Seyahatnamesi Toplatıp Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu-Dizini**, 1. Kitap, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1996.
- Grelot, Josephus, **İstanbul Seyahatnamesi**, çev. Maide Selen, İstanbul, Pera Turizm ve Ticaret A.Ş., 1998.
- Güriz, Adnan, **Hukuk Başlangıcı**, Altı. B., Ankara, Siyasal Kitabevi, 1997.
- Halaçoğlu, Yusuf, **XIV-XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı**, Üç. B., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1996.
- Hamidullah, Muhammad, **İslam Peygamberi: Hayatı**, çev. M. Said Mutlu, İstanbul, İrfan Yayınevi, 1966.
- , **el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Dönemi Siyasi ve İdari Belgeleri**, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul, Kitabevi, t.y.
- Heyd, Uriel, **Studies in Old Ottoman Criminal Law**, Oxford, Oxford University Press, 1973.
- Hobsbawn, Eric, **Tarih Üzerine**, çev. Osman Akınlay, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Hodgson, M.G.S., **İslâm'ın Serüveni: Bir Dünya Medeniyetinde Biliş ve Tarih**, çev., Metin Karabaşoğlu, Ahmed Demirhan, vd., C. I-III, İstanbul, Yeni Şafak, 1995.
- İbn Hişam, **Siret-i İbn-i Hişam**, çev. Hasan Ege, C. I-IV, İstanbul, Kahraman Yayınları, 1994.
- İbrahim Halebi, **Mevkûfât; Mültekâ Tercümesi**, Şerhlerden: Mehmed Mevkûfâtî. Sadeleştiren: Almed davudoğlu, C. I-IV, İstanbul, Sağlam Yayınevi, t.y.
- İlhan Şahin, Ferudun Emecen, **II. Beyazıt Dönemine Ait 1501 Tarihli Ahkâm Defteri**, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1994.
- İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe, **Müsned**, çev. Muhammed Selim Köse, İstanbul, Emin Yayınları, 1993.
- İnalçık, Halil, **Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar**, Üç. B., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- , **The Ottoman Empire (The Classical Age 1300-1600)**, London, Phonex, 1994.
- Karal, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi**, C. V, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1947.
- Karal, Enver Ziya, **Selim III'ün Hat-ı Hümayunları -Nizam-ı Cedid- 1789-1807**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946.
- Karaman, Hayreddin, **Başlangıçtan Zamanımıza Kadar İslam Hukuku**, İstanbul, Nesil Yayınları, 1989.
- Kesler, Fatih, **Kur'ân-ı Kerim'de Yahudiler ve Hristiyanlar (Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitab)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Kitsikis, Dimitri, *Türk-Yunan İmparatorluğu: Arabölge Gerçeği Işığında Osmanlı Tarihine Baluş*, çev. Volkan Aytar, İki. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 1996.
- Koschaker, Paul, *Modern Hususî Hukuka Giriş Olarak Roma Hususî Hukukunun Ana Hatları*, çev. Kudret Ayter, İstanbul, Yeni Matbaa, 1961.
- Köprülü, Fuad, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1959.
- Kritovoulos, *Tarih-i Sultan Mehmed Han-ı Sâni (İstanbul'un Fethi Tarihi)*, çev. Karolidi, İstanbul, Kitapçılık Tic. Ltd. Şti. Yayınları, 1967.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Haz. Ali Özek, Hayrettin Karaman, vd., Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Lewis, Bernard, *İslam Dünyasında Yahudiler*, çev. Bahadır Sina Şenel, Ankara, İmge Kitabevi, 1996.
- , *Notes and Documents from the Turkish Archives: a Contribution to the History of the Jews in the Ottoman Empire*, Jurasalem, The Israel Oriental Society, 1952.
- Lord Kinross, *The Ottoman Centuries: The Rise and Fall of the Turkish Empire*, New York, Morrow Quill Paperbacks, 1977.
- Lybyer, Albert Howe, *Kanuni Sultan Süleyman Devrinde Osmanlı İmparatorluğu'nun Yönetimi*, çev. Seçkin Cılızoğlu, İstanbul, Süreç Yayıncılık, 1987.
- Mantran, Robert, *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, çev. Server Tanilli, C. I, İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.
- Mehmet Neşri, *Neşri Tarihi*, C. I-II, Haz. Mehmet Altay Köymen, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Metin, Halil, *Türkiye'nin Siyasi Tarihinde Ermeniler ve Ermeni Olayları*, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1997.
- Metin, İsmail, *Osmanlı'nın Kanlı Tarihi*, İstanbul, Ant Yayınları, 1996.
- Molla Hüseyin, *Kaynaklarıyla Büyük İslam Fıkhı; Gurur ve Dürer Tercümesi*, çev. Arif Erkan, Haz. Ahmed Davutoğlu, C. I-IV, İstanbul, Eser Neşriyat, t.y.
- Muhammed İbn İshak, *Siyer (Peygamber Tarihi)*, çev. y., İki. B., İstanbul, Akabe Yay. ve Tic. Ltd. Şti., 1991.
- Muhammed oğlu Ahmed Hasan El-Kuduri El-Bağdad, *Kayıtlı Kuduri ve Tercemesi, İbadetler, İzdivaclar, Muameleler, Cezalar, Hükümler*, çev. Ali Arslan, İstanbul, Salah Hilici Kitabevi, 1968.
- Müneccimbaşı Ahmed Dede, *Müneccimbaşı Tarihi: Sahaif-ül-ahbbâr fi Vekayi-ül-a'sâr*, çev. İsmail Erünsal, C. I-II, k.y., Kervan Kitapçılık A.Ş., t.y.
- Niyazi Berkes, *Teokrazi ve Laiklik*, İstanbul, Adam Yayıncılık, 1984.
- Okandan, Recai G., *Umumî Hukuk Tarihi Dersleri*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1957.
- Ongan, Halit, *Ankara'nın 1 Nolu Şer'iye Sicili (14 Mayıs 1583 - 12 Şubat 1584)*, Ankara, Türk Tarih Kurum Basımevi, 1958.
- , *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1974.

- Özel. Ahmed, *İslam Hukukunda Ülke Kavramı; Dârulislam-Dârulharb*, Dört. B., İstanbul, İklim Yayınları, t.y.
- Özön, Mustafa Nihat (Haz.), *Seyahatname*, İstanbul, İnkılap Kitabevi, t.y.
- Öztürk, Levent, *Asr-ı Saadet'ten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.
- Pantazopoulos, N. J., *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, London, Zeno Booksellers & Publishers, 1967.
- Papadopoulos, Theodore H., *Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under the Turkish Dominion*, Brussels, Bibiotheca Graeca Aevi Posterioris, 1952.
- Pardoe, Julia, *XVIII. Yüzyılda İstanbul*, çev. Bedriye Şanda, İstanbul, İnkılap Kitabevi, 1997.
- Refik. Ahmed, *Onuncu Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, İstanbul-Enderun Kitabevi, 1988.
- , *Onbirinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1592-1688)*, İstanbul-Enderun Kitabevi, 1988.
- , *Onikinci Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul-Enderun Kitabevi, 1988.
- , *Onüçüncü Asr-ı Hicrî'de İstanbul Hayatı (1786-1882)*, İstanbul-Enderun Kitabevi, 1988.
- Reşit. Ahmet, *Ekalliyetlerin Himayesi*, İstanbul, Matbaai Ebüzziya, 1933.
- Reyhanlı, Tülay, *İngiliz Gezginlerine Göre XVI. Yüzyılda İstanbul'da Hayat*, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1983.
- Runciman, Steven, *Konstantiniye Düştü*, çev. Derin Türkmen, İstanbul, Milliyet Yayınları, 1972.
- , *The Great Church in Captivity (A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence)*, London, Cambridge, 1968.
- Salih b. Ahmed el-Kesevî, *Şeyh'ül-İslam Ali Efendi Fetvaları*, Sadeleştiren: Nevfel Dinç, k.y., KİT-SAN Matbaacılık, t.y.
- Sarı, Tanju, *Gezginlerin Gözüyle Bir İmparatorluk: İngiliz Seyahatnamelerinde 17. Yüzyıl Osmanlı İktisadi Yapısı*, İstanbul, Göçebe Yayınları, 1998.
- Seidler, G. L., *Bizans Siyasal Düşüncesi*, çev. Mete Tuncay, Ankara, Verso Yayınları 1986.
- Sevilla-Sharon, Moshe, *Türkiye Yahudileri*, İki. B., İstanbul, İletişim Yay., 1993.
- Shaw, Stanford J., *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- Sonyel, Selahi R., *Minorities and The Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1993.
- Şahin, Süreyya, *Fener Patrikhanesi ve Türkiye*, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1996.
- Şer'îye Sicilleri, C. II, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1989.

- Şeyhü'l-İslam Burhaneddin Ebu'l Hasan Ali b. Ebu Bekir Merğînânî, *İslam Fıkhında Tahkîkî ve Tahrîcî El-Hidâye Tercemesi*, çev. Ahmed Meylânî, C. II, İki. B., İstanbul, Hayrettin Karaman Neşriyat, 1990.
- Tuğ. Salih, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Umur, Ziya, *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*, C. I, Bir. B., İstanbul, Beta Basım Yayınları, 1987.
- Uygun, Oktay, *Federalizm*, İstanbul, BDS Yayınları İzmler Dizisi, 1996.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Baybura, İbrahim Kemal, Altındağ, Ülkü (Haz.). *Topkapı Sarayı Müzesi Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Hükümler-Beratlar, IL Fasikül, No E. I-12476*, Yayına Haz. Ülkü Altındağ, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1988.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, C. I-II, İki. B., Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1961.
- , *Osmanlı Devleti Teşkilatında Kapıkulu Ocakları: Acemi Ocağı ve Yeniçeri Ocağı*, C.I, İki. B., Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984.
- Uçok, Coşkun, Mumcu, Ahmet ve Bozkurt, Gülnihal, *Türk Hukuk Tarihi*, Sekiz. B., Ankara, Savaş Yayınları, 1996.
- von Grunbaum, Gustave Edmund, *İslamiyet 2. Kitap: Osmanlı Devletinin Kuruluşundan Günümüze Kadar-1*, çev. Esat Nermi Erendor, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1993.
- Witteck, Paul, *Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğuşu*, çev. Fatmagül Berktaş, İstanbul, Sistem Ofset Matbaacılık Yay. ve Tic. Ltd. Şti., 1985.
- Yavuz, Yunus Vehbi, *İslam'da Düşünce ve İnanç Özgürlüğü*, İstanbul, Sahaflar Kitap Sarayı, t.y.
- Yılmaz, Hüseyin, *Kur'ân'ın Işığında Müslim-Gayrimüslim Münasebetleri*, İstanbul, Kayıhan Yayınevi, 1997.
- Yücel, Yaşar ve Pulaha, Selim, I. Selim Kanunnamesi (Tirana ve Leningrad Nüshaları) 1512-1520, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995.
- Zeynüddin Ahmed Zebidi, *Sahihi Buhârî Muhtasarı Tecridi Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kâmil Mıras, C. VIII, X, XII, İstanbul, Dıyanet İşleri Reisliği Neşriyatı, 1941.

Makaleler

- Adıyke, A. Nükhet, "Osmanlı Millet Sistemi Uygulamasında Gelenekselciliğin Rolü," *Düşünen Siyaset Dergisi*, Ankara, No: 7-8 (Ağustos-Eylül 1999), s. 157-163.
- Akçam, Taner, "Din Sosyolojisi Açısından Bir Kıyaslama Denemesi: 'Doğu'da ve 'Batı'da Yabancı Kavramı,'" *Birlikim*, İstanbul, No. 102 (Ekim 1997), s. 34-46.

- Alasya, Fikret, "Osmanlı Hükümeti tarafından Ortodoks Kilisesine Verilen İmtiyazlar," Ankara, Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14-19 Nisan 1969) Türk Heyeti Tebliğleri, 1971, s. 132-135.
- Ateş, Ahmed, "İstanbul'un Fethine Dair Fatih Sultan Mehmed Tarafından Gönderilen Mektuplar ve Bunlara Gelen Cevaplar," İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi, C. IV, No. 7 (1953), s. 11-51.
- Bardakjian, Kevork B., "The Rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople," Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society, Ed. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, Vol. I, New York, Holmes and Meier Publishers Inc., 1982, pp. 89-99.
- Barkan, Ömer Lütfi, "Kanûn-nâme," İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügatı), C. VI, 1955, s. 185-96.
- , "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler," İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul, No: 1-4, (Ekim 1953-Temmuz 1954), s. 237-272.
- Bozkurt, Gülnihal, "İslâm Hukukunda Müs'temen'ler," Prof. Dr. Fadıl Hakkı Sur'un Anısına Armağan, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1983, 361-379.
- , "İslam Hukukunda Zimmîlerin Hukukî Statüleri," Prof. Dr. Kudret Ayter Armağanı, Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, Ankara, C. III, No. 1-4 (1988), s. 115-152.
- Bozkurt, Nebi, "Eman," Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, C. XI, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s. 75-77.
- Braude, Benjamin & Lewis, Bernard, "Introduction," Christians and Jews in the Ottoman Empire, pp. 1-33.
- Braude, Benjamin, "Foundation Myths of the Millet System," Christians and Jews in the Ottoman Empire, pp. 69-88.
- Bulıl, F., "Millet," İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügatı), C. VIII, s. 317.
- Bühner, V. F., "Mecus," İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügatı), C. VII, İstanbul, Maarif Basımevi, 1957, s. 441-447.
- Cahen, Cl., "Dhimma," The Encyclopaedia of Islam, Ed. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, Vol. II, 1965, E.J. Brill, pp. 227-31.
- , "Djizya," The Encyclopaedia of Islam, Vol. II, B. Ed. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, E.J. Brill, 1965, pp. 559-62.
- Clogg, Richard, "The Greek Millet in the Ottoman Empire," Christians and Jews in the Ottoman Empire, pp. 185-207.
- Çiçek, Kemal, "Osmanlılar ve Zimmîler: Papa Pavlos'un İslama Haka-reti ya da Renklere İsyanı," Toplumsal Tarih, İstanbul, No: 25 (Ocak 1996), s. 28-33.

- Decei Aurel, "Patrik Gennadios Skolarios'un Fâtılı Sultan Mehmet için Yazdığı Ortodoks İ'tikad-nâmesinin Türkçe Metni," *Fatih ve İstanbul Dergisi*, İstanbul, C. I, No: 1 (29 Mayıs 1953), s. 99-210.
- Delilbaşı, Melike, "Selanik ve Yanya'da Osmanlı Egemenliğinin Kurulması," *Belleten*, C. LI, Ankara, No: 199-201 (1988), s. 75-101.
- Ebü'lâ Mardin, "Harac," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lügatı)*, C. III, s. 222-225.
- Elöve, Mustafa Emil, "Türkiye'de Din İmtiyazları," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. XI, S. 1-2 (1954), s. 307-68, 184-280.
- Epstein, Mark A., "The Leadership of the Ottoman Jews in the Fifteenth and Sixteenth Centuries," *Christians and Jews in the Ottoman Empire ...*, pp. 101-15.
- Ercan, Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Gayrimüslimlerin Ödedikleri Vergiler ve Bu Vergilerin Doğurduğu Sosyal Sonuçlar," *Belleten*, C. LV, No: 213 (1991), s. 370-391.
- Erkal, Mehmet, "Cizye," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VIII, s. 42-45.
- Goldziher, I., "Fıkıh," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lügatı)*, C. IV, 1964, s. 601-608.
- Gökbilgin, M. Tayyib, "Tanzimat hareketinin Osmanlı Mülteseselerine ve Teşkilatına Etkileri," *Belleten*, 1965, C. XXXI, s. 95-101.
- Hacker, Joseph R., "Ottoman Policy toward the Jews and Jewish Attitudes toward the Ottomans during the Fifteenth Century," *Christians and Jews in the Ottoman Empire ...*, pp. 117-126.
- , "The Structure and Scope of Jewish Organization and self Government in the Ottoman Empire in the 15th-17th Centuries," V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi (Tebliğler) Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırma ve Uygulama Merkezi İstanbul 21-25 Ağustos 1989, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1990, s. 342-51.
- Hovannisian, Richard G., "The Armenian Question in the Ottoman Empire," *Armenian Studies: Annals of the Lebanese Association of Armenian University Graduates*, Liban, 1973.
- İnalçık, Halil, "Djizya," *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. II, B. Ed. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, E. J. Brill, 1965, s. 562-66.
- , "İslam Arazi Vergi Sisteminin Teşekkülü ve Osmanlı Devrindeki Şekilleriyle Mukayesesi," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İki. B., İstanbul, Eren Yayıncılık, 1996.
- , "Köy, Köylü ve İmparatorluk," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 1-14.
- , "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih Kamânları," *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, s. 319-41.
- , "Osmanlı İmparatorluğu", çev. Vahdettin Engin, *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, No: 93, (Aralık 1994), s. 145-175.
- , "Osmanlılar'da Raiyyet Rûsumu," *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, s. 31-65.
- İpşirli, Mehmet, "Eman (Osmanlı dönemi)," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. XI, İstanbul, 1995, s. 77-79.

- Juynboll, Th. W., "Abid," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügatı)*, C. I, 1941, s. 110-14.
- Karpat, Kemal H., "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post Ottoman Era," *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, p. 141-69.
- Kenanoğlu, M. Macit, "Tek Devlette Çok Hukuk Olabilir mi?" *Düşünen Siyaset Dergisi*, Ankara, No: 7-8 (Ağustos-Eylül 1999), s. 119-126.
- Kern, R. A., "Adat Hukuku," *İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lügatı)*, C. I, 1941, s. 129-31.
- Koloğlu, Orhan, "Arap Harfleri Kullanmayan 'Millet'lerdeki Dil Sorunlarının Osmanlı'nın Son Yüzyılındaki İç Gerginliklere Katkısı," *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, Ed. Hamdi Can Tuncer, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 72-90.
- Küçük, Cevdet, "Osmanlı'da Millet Sistemi ve Tanzimat," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 1008.
- Nedkoff, Boris Christoff, "Osmanlı İmparatorluğunda Cizye," *Belleten*, C. VII, 1994, s. 599-652.
- Ocak, Yaşar, "XIII. ve XIV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hristiyan Etkileşimleri ve Aya Yorgi (Saint Georges) Kültü," *Belleten*, Ankara, C. LV, No. 214, s. 661-73.
- Orhonlu, Cengiz, "Kharâdj," *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. IV, Ed. E. von Donzel, B. Lewis and Ch Pellat, CE. Boswoerth, 1978, s. 1053-55.
- Ortaylı, İlber, "İstanbul'un Fethi ve Üçüncü Roma Nazariyesi," 1. İstanbul'un Fethi Konferansı 24-25 Mayıs 1996, İstanbul, İBBKİBY, s. 185-92.
- Ortaylı, İlber, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Nizamı," Prof. Dr. Hâmede Topçuoğlu'na Armağan, Ankara, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1995, s. 85-92.
- , "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, s. 996-1001.
- Özcan, Tevfik, "Kanunla Düzenlenen Monarşik Yapı," *Hürriyet Gösteri Sanat Edebiyat Dergisi*, S. 212 (Temmuz-Ağustos 1999), s. 26-33.
- Özel, Ahmed, "Dârüİslam," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. VIII, İstanbul, 1993, s. 541-43.
- Pritsch, Erich, "İslamda Devlet Fikri," *Siyasal Bilgiler Okulu Dergisi*, çev. Sabri Şakir Ansay, Ankara, C. I, No. 1 (1943), s. 245-274.
- Sfini, Alexandra, "Fenerlilerin Günlüklerinde Değerler Sistemi ve Afilletter: 17. Yüzyıl Sonundan 19. Yüzyıl Başına," *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 91-103.

- Şaw, Stanford, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar Sorunu," Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1985, 1002-1006.
- Şibay, Halim Sabit, "Cihad," İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lûgatı), C. III, 1945, s. 164-70.
- Tekin, Şinasi, "Türk Dünyasında Gazâ ve Cihâd Kavramları Üzerine Düşünceler: Başlangıçtan Osmanlıların Fetret Devrine Kadar," Tarih ve Toplum Dergisi, İstanbul, C. XIX, No. 109 (Ocak 1993), s. 9-18.
- von Ranke, Leopold, "Onaltıncı ve Onyedinci Asırda Osmanlılar ve İspanya Krallığı," çev. Halil İleber, Batı Dillerinde Osmanlı Tarihleri'nden, İstanbul, Türkiye Yayınevi, t.y.
- Yurdaydın, Hüseyin G., "İslâm Devletlerinde Müslüman Olmayanların Durumu," Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, C. XXVII, 1985, 97-110.

Ansiklopediler ve Sözlükler

- Develiöğlu, Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat, On üç. B., Ankara, Aydın Kitabevi Yayınları, 1996.
- Özön, Mustafa Nihat, Osmanlıca Türkçe Sözlük, Altı. B., İstanbul, İnkılap ve Anka Kitabevileri, 1979.
- Yeğin, Abdullah, İslâmî-İlmî-Edebî-Felsefî Yeni Lûgat, İki. B., k.y., Yeni Asya Yayınları, 1973.
- Şemseddin Sâmî, Kamus-ı Türkî (Eski Yazı), İstanbul, Çağrı Yayınları, 1996.
- İslam Ansiklopedisi (İslam Alemi, Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Bibyografya Lûgatı), İstanbul, Maarif Basımevi.
- Türk Ansiklopedisi, Ankara, Milli Eğitim Basımevi.
- The Encyclopaedia of Islam, Ed. B. Lewis, Ch. Pellat and J. Schacht, etc., E.J. Brill.
- Başlangıçtan Bugüne Dünya Tarihi Ansiklopedisi, İstanbul, Kaynak Kitaplar Basım. Yayın ve Tic. A.Ş., 1974.
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul.
- Pakalın, Mehmet Zeki, Osmanlı Tarihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, C. I-II, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1946.

DİZİN

Aforoz 110, 113, 136, 137, 195.
Ahidname 20, 61, 77, 147, 151, 190, 200.
Altamar Katoğikosluğu 212, 214, 215.
Amiralık 234.
Antakya Patrikliği 193, 194, 207.
Anveten feüh 62, 63, 145, 146, 166.
Arap Mccusiler 28, 34, 35.
Arap Putperestler 27, 28, 35, 38, 51, 56, 60.
Arz-ı haraciyye 63, 70.
Arz-ı öşriyye 59, 62.
Arz-ı miri 96, 170.
Asi zimmiler 138.
Askeri sınıf 67, 156-60, 230.
Aşkanaziler 217.

Balkanlar 1, 2, 12, 14, 16, 66, 67, 155, 160, 173, 175, 191, 194, 197, 206, 207, 212, 214, 216, 238, 239, 242, 243, 251.
Baştina 97, 98, 159, 160, 165.
Bayezid II 18, 131, 223.
Bedel-i nakdi 217.
Beytül-Mâl 64, 126, 167, 171.

Bogomiller 2, 214.
Boşanma 85, 108-10, 114, 116, 141, 180, 207.
Bulgar Kilisesi/ Patrikliği 64, 126, 167, 171, 194, 198, 251.
Büyük *Chartophylax* 196.
Büyük *Oeconomos* 196.
Büyük *Sakellarios* 196.
Büyük *Skevophylax* 196.

Celd cezası 133.
Cemaat hukuku 117.
Cemaat mahkemeleri 107, 110, 139-41, 212, 224, 248.
Cemaat okulu 189, 237.
Cihad-ı kebir 54, 55.
Cihad-ı sagir 54-55.
Cizye ehli 60, 61.
Cizye-i râv 174.

Çan çalmak 78, 150, 151.
Çeyiz 108, 110.
Çorbacı 237.

Dâr 44.

Dârül-ahd 46, 48, 191.
 Dârül-harb 44-59, 62-65, 73, 73,
 76, 138, 139.
 Dârül-islam 44-50, 58-59, 71-73,
 75, 84, 86, 114, 145, 165, 191.
 Dârül-muvâdâa 46, 47, 48, 165.
Demogeron 205, 209.
 Derbentçi 159, 160, 176.
 Devşirme 154-56.
 Din değiştirme 57, 116, 153, 241,
 248.
 Dine şetm etme 135, 151.
 Diplomat 10, 51, 161, 238.
 Divan-ı Hümayun 135, 151.
 Diyet 93-95, 129, 130, 186.
 Doğu Kiliseleri 198.
 Doğum ve ölüm kayıtları 240.
 Domuz alım satımı 85, 99, 102,
 104, 106, 150, 171.
 Dragoman 238, 244.
 Drahoma 108, 110, 141, 142.
 Dürziler 1, 251.

Ecclesiarch 206.
 Ecmiyazin Katoğikosluğu 212-15.
 Eflak-Boğdan 14, 48, 161, 165,
 238, 243, 244.
 Eflaklar 176.
 Ehl-i kitap 31, 33, 34, 72, 89, 113,
 114, 116, 117.
 Ehl-i zimmet 69, 70, 85, 81, 151.
 Ekalliyet 251.
 Eman 21, 51, 57, 68, 71, 74-78.
 Ereğli Metropolitliği 194.
 Ermeniler 3, 4, 12, 13, 69, 70, 78,
 119, 122, 149, 153, 154, 182,
 183, 188-93, 199-216, 227, 230,
 233, 234, 240, 241, 242, 250.
 Esnafteşkilatı 107.
Ethmarch 203.
 Evlenme kayıtları 240.
 Evlilik engeli 116, 117.
Excommunicatio 109.

Faiz 33, 85, 102, 106.
 Fenerliler 161, 234-39.
 Fey 62, 63.
 Frenk kıyafeti 183.
 Frenk mezhebi 154.

Galata 10, 20, 78, 147, 151, 178,
 190.
 Ganimet 54, 60, 62, 63, 154, 155,
 162.
 Gasp 95.
 Gaza 49, 58.
 Gazi-uç beyliği 1, 41, 49.
 Gennadios 199, 200.
Gerontokomeia 197.
 Gülhane Hatt-ı Hümayunu 11, 14,
 245, 247, 250.
 Gümrük 78, 161, 172, 232.

Haç çıkarmak 150.
 Haçlılar 3, 12, 191, 195.
 Hadd 47, 85, 131-34, 138.
 Hadd-i bagi 138.
 Hadd-i kazf 138.
 Hadd-i zinâ 138.
 Hahambaşılık 174, 218-22, 247
 Hak ehliyeti 73.
 Harac-ı arz 164.
 Harac-ı mukassemi 169, 170.
 Harac-ı muvazzaf 169, 170.
 Harac-ı rı'ûs 164.
 Haraçgüzâr 69, 165.
 Harbî 21, 47, 50-52.
 Hamir 131, 134.
 Haskamot 222.
 Hassa mimarlığı/ tabipliği 161.
 Hayriyye vakıfları 124, 125.
Herem 137.
Heretic 2, 214.
 Heteroklos 42, 189.
Hexabiblos 140.
 Hristiyan/ kafir sipahiler 67, 158-
 60.
 Hırsızlık 134, 135, 138.

Hieronymemon 196.

İldeybiye Anlaşması 46.

Irak ve Şam arazisi 65.

Irza geçme 133.

İslahat Fermanı 15, 247, 250.

İddet 108, 116.

İkrah 152, 153.

İskenderiye Patrikliği ve patriği
193, 194, 207, 236, 241.

İspence 170, 172, 173, 176.

İstanbul'daki Bulgar Kilisesi 251.

İstanbul'daki Papa vekili 191, 241.

İstanbul Ermeni Patrikliği ve patriği
137, 214, 216, 241.

İstanbul hahambaşısı 219, 221.

İstanbul Rum Patrikliği ve patriği
136, 138, 146, 197, 198, 200,
203, 206, 207, 218.

İstanbul'un fethi 11, 12, 20, 43,
145, 146, 190, 198-200, 213,
216, 218, 219, 236.

Kabal 183

Kadı mahkemesi 15, 16, 80, 85-88,
91-98, 110, 119, 131, 143, 153,
177.

Kafkasya (Gürcü) Kilisesi 165.

Kanifirası 117.

Kanuni mirasçılık 80, 100, 101,
102, 104, 129, 169.

Kanunsuz nikah 92.

Kapitülasyonlar 150, 191, 203,
206.

Karailer 4, 61, 184, 185, 187.

Karlofça Antlaşması 12, 14, 206.

Karma cennat mahkemeleri 234.

Karma mahkemeler 211.

Katolik Ermeni Kilisesi 162, 180.

Katolik Ermeniler 162, 205.

Katolik Milleti 205.

Kefaet 112.

Keldaniler 70, 240.

Kepinion 110 dn. 94.

Keşiş 122, 137, 184, 191, 198.

Kethüda 107, 161, 220, 221.

Kıbrıs Metropolitisi 184.

Kiptiler 2, 5, 66, 70, 122, 189, 191,
214, 240.

Kıyas 93, 94, 129-31.

Kilikya (Sis) Katoğikosluğu 211-
15, 241.

Kilise hukuku 114, 205, 233.

Kilise ve havra inşası 40, 125, 148,
228, 243, 244, 248.

Kilise ve Havra tamiri 148, 149,
228, 243, 244.

Kiliseden hac çalma 135.

Kocabaşı 189, 237.

Köle azat etmek 121, 125.

Köle alıp satmak 40, 60, 99, 100,
101-105, 138.

Köle yapılmak 43, 60, 63, 71, 154,
155.

Kudüs Ermeni Patrikliği/ patriği
119, 122, 127, 147, 173, 212,
214, 215.

Kudüs Rum Patrikliği/ 193, 194,
207.

Kurbet-i İlahi 120, 121, 124.

Küçük Kaynarca Antlaşması 242,
243.

Küfür 26, 33, 55, 118, 143, 163,
181, 189.

Lakit 115.

Latinler 3, 66, 70, 140, 190-92,
195, 198, 230.

Libas 182, 183.

Logothete 196, 206.

Lonca 161.

Maamad 221, 222.

Mahalle 5, 87, 94, 109, 124, 146,
147, 177-79, 185, 186, 201,
223, 249.

Mahmud II 245.

Manastır 98, 122, 126, 127, 136,
146, 196, 198, 203, 209, 215.
Mandailer 70.
Mandaton 196.
Maraños (dönme) 223.
Marbiz-toralı 221, 222, 224.
Martolos 19, 158, 159, 176.
Maruniler 3-5, 70, 167, 189, 191,
240, 251.
Masiyet 120, 121, 125.
Mecusiler 4, 27, 31, 33-35, 60, 61,
89, 113, 114, 116, 117, 124,
143, 144.
Melhir/ melir-i müccel 108, 111.
Mehmed II (Fatih) 12, 13, 17, 18,
20, 42, 71, 78, 90, 98, 111, 136,
146, 150, 167, 199-201, 206,
208, 219, 222, 223, 247, 253.
Melkitler 3, 27, 70, 207, 208.
Metropolit 119, 136, 137, 195-97,
202, 204, 218.
Mezarlıklar 146, 147.
Milla 188.
Millet-başı 203.
Millet-i hakime 227, 250.
Millet-i mahkûme 227-31, 249,
250.
Millet reformları 235, 237.
Misyonerler ve faaliyetleri 14, 191,
192, 211, 235, 239, 240-41.
Monopolye 171.
Muaf ve müselleme reaya 156, 159,
175.
Mufavaza şirketi 106, 107.
Muhsan 132-34.
Mukaddemin 167.
Mushaf-ı Şer'î 99, 100, 102, 105.
Müessir fiil 94, 130, 131.
Mülkiyet hakkı 63, 97-99, 104.
Mürted 38, 51, 56, 60, 114, 152,
153.
Müşrikler 32, 33, 55, 102, 181,
184.

Naib 161, 221.
Nası ızır 95.
Nasturiler 27, 70, 189-92, 211.
Nesep 85, 142.
Nikah 72, 89, 108, 109, 113, 116,
153.
Nomocanon 140.
Nosokomeia 197.

Öcumenic Konsiller 193, 194.
Ohri Patrikliği 194, 198, 206, 239.
Orator 206.
Orphanotropheia 197.
Osman Gazi 42, 213.
Osmanlı fetih politikası 65, 66.

Ölümüne bağlı tasarruf 120, 124.
Örf ve adet 18, 86, 218.
Örfî hukuk 18, 83, 89, 205.
Örfî vergiler 162, 170-73.
Öşür 162, 170.

Padua Üniversitesi 236, 237.
Papa Milleti 153, 189, 190, 192.
Parnasim 221.
Patriklik hapishanesi 196.
Peç (İpek) Patrikliği 198.
Pençik 154, 155.
Pentarchy 193.
Perakende 215.
Peşkeş 173, 202-204, 235.
Piskoposluk mahkemeleri 140, 141.
Primkur 237.
Protecdicos 206.
Protestan Milleti 242.
Protogeros 237.
Protonotary 196.
Protosingelos 137.
Ptokhotrophesia 197.

Nafaka 108, 110, 115, 116.
Nagid 222.

Rabbâniler 4, 61, 184.

Raġuza (Dubrovnik) 165, 190.
Raivyet rûsumu 158.
Râv-i Yahudî 173.
Recim 132, 133.
Referendarius 171.
Resm-i aġnam 171.
Resm-i asiyab 171.
Resm-i baġ 171.
Resm-i bive 171.
Resm-i çift bozan 170.
Resm-i gerdek 171.
Resm-i hamir 171.
Resm-i hinzir 171.
Resm-i kapu 173.
Resm-i kovan 171.
Resm-i salariye 171.
Roma Hukuku 86, 140.
Rumlar 4, 12, 13, 42, 66, 69, 70,
78, 86, 90, 103, 153, 183, 186,
189, 192, 193, 197, 199-201,
207-10, 212, 218, 227-230, 233,
234, 236-42, 247, 250, 251
Rus Kilisesi 194, 206.

Sabiller 28, 31, 33, 60, 61, 113.
Safed 3, 217.
Sagîr 54, 55, 105, 117.
Sakellion 196.
Seferadlar 161, 217, 220, 221.
Sekûler 234, 237.
Selim I (Yavuz) 18, 90, 119, 147,
185, 208, 214, 215, 223.
Selim II 161, 173, 222, 223.
Selim III 180.
Serahur 159.
Sevad 65 dn. 214, 96 dn. 33.
Sûrû Kilisesi/ Patrikliği 206 dn.
455, 238.
Sinod 136, 195-97, 202, 203, 205,
206, 211.
Sulh ile fetih 146, 147, 150, 182.
Sulh sözleşmesi 123, 145.
Süleyman I (Kanuni) 18, 174, 185,
214.
Sürgün 137, 209, 213, 219.

Süryaniler 3, 5, 66, 70, 122, 168,
214.

Şahidlik 40, 86, 142, 143, 228.
Şahsın hukuku 85, 88, 139.
Şarap içmek ve alıp satmak 85, 95,
99, 102-104, 106, 171.
Şenlendirme 199, 219.
Şer'i hukuk 18, 83, 89, 205, 229.
Şer'i vergiler 162-64, 166, 168,
170, 173.
Şiirler 184, 185.

Talak 116.
Tanzimat 11, 13, 22, 227, 244, 245,
249, 250.
Tasarruf ehliyeti 99, 101, 102.
Tekalif-i divaniyye 173, 175.
Tekalif-i örfiyye 98 dn. 38.
Tercümanlık 160, 176, 182, 243.
Tereke 119-22.
Tirnovo Patrikliği 198, 206.
Trabzon Metropolitisi 194.
Trimoiria 142.
Tüccar 10, 142, 207, 224, 232-35,
237.

Ukubât 128.
Ulusalçılık 237, 249, 251.
Union ve Unionistler 198.
Ünûmet 26, 36, 87.

Vakıflar 122-127, 146, 147, 179,
186.
Vasal prenslikler 66, 165, 190.
Vasiyet 120-25, 142.
Vatandaşlık 245, 246, 248, 249-52.
Velayet 85, 157.
Vesayet 85.
Vezir-i âzamın Divanı 138.
Voynuk 19, 98, 158-60, 176.
Yabancı 9-11, 50, 74, 176, 182.

Yahudi Hukuku 224.
Yakubiler 27, 70, 189, 191, 214,
240.
Yemin 68, 77, 78, 144, 248.
Yezidiler 4.
Yol kesmek 135.
Yunanistan 14, 186, 190, 191, 244.

Zimma 68.
Zimme(t) 58-71, 106.
Zimmet ahdi 72, 75, 77, 87, 134,
138, 139, 145, 152, 154, 155,
163.
Zimni din adamları 67, 118, 119,
136-38, 141, 184, 191, 204,
215, 224, 235.

Zimmilerin ata binmesi 87, 157,
183, 184, 204.
Zimmilerin ev kiralaması 178, 179.
Zimmilerin ev satın alınması 178,
179.
Zimmilerin evlerinin biçimi 176,
180.
Zimmilerin giyimleri 41, 180, 182-
184, 204, 243.
Zimmilerin silah alıp satmaları ve
taşımaları 48, 52, 87, 102, 106,
157, 186, 204.
Zina 85, 130-34
Zürri vakıflar 124.